

- . 2002. „From Oral Tradition to ‚Folk Art‘: Reevaluating Bengali Scroll Painting“, in: *Asian Folklore Studies* 64, S. 105-22.
- Hunter, William Wilson. 1876. *A Statistical Account of Bengal*. Vol. III. London: Tribner & Co.
- Ghose, Ajit. 1926. „Old Bengali paintings“, in: *Rupam* 27/28-7-10, S. 98-104.
- Ghose, Deba Prasad. 1982. *Medieval Indian Painting*. Eastern School. Delhi.
- Jain, Jyotindra (Hrsg.). 1998. *Picture Showmen: Insights Into the Narrative Tradition in Indian Art*. Marg 49-3. Mumbai.
- Kaiser, Thomas und Samuel Schütz. 1999. *Klingende Bilder. Bildrollen wandernder Sänger in Bihar, Orissa und Bengalen, Indien*. Zürich.
- Korom, Frank J. 2006. *Village of Painters. Narrative Scrolls from West Bengal*. Santa Fe.
- Mair, Victor H. 1988. *Painting and Performance: Chinese Picture Recitation and its Indian Genesis*. Honolulu.
- Parry, Jonathan. 1986. „The Gift, the Indian Gift and the ‚Indian Gift‘“, in: *Man* n. s. 21, S. 453-73.
- Ray, Sudhansu Kumar. 1973. „The Artisan Castes of West Bengal and Their Craft“, in: Asok Mitra (Hrsg.): *The Tribes and Castes of West Bengal*. West Bengal Census 1951. Alipore/Calcutta, S. 299-349.
- Risley, H. H. 1981 [1891]. *The Tribes and Castes of Bengal*. Vol. 1-2. *Ethnographic Glossary*. Calcutta.
- Roy, Asim. 1983. *The Islamic Syncretistic Tradition in Bengal*. Princeton, New Jersey.
- Sarma, Jyotirmoyee. 1980. *Caste Dynamics among the Bengali Hindus*. Calcutta.
- Sen Gupta, Sankar (Hrsg.). 1973a. *The Paras and the Patnas of Bengal*. Indian Publications Folklore Series 20. Calcutta.
- Sen Gupta, Sankar. 1973b. „The Paras of Bengal in General and Secular Paras in Particular – A Study of Classification and Dating“, in: ders. (Hrsg.): *The Paras and the Patnas of Bengal*. Indian Publications Folklore Series 20. Calcutta, S. 39-71.
- Smith, John D. 1991. *The Epic of Pāṇḍinī. A Study, Transcription and Translation*. University of Cambridge Oriental Publications 44. Cambridge.
- Varma, K. M. 1961. „The Art Medium of Śaṅkhaikas and its Nature“, in: *Études Asiatiques. Revue de la Société Suisse d'Études Asiatiques* 15-3-4, S. 95-109.
- Zbavitel, Dušan. 1976. *Bengali Literature. A History of Indian Literature* 9. Wiesbaden.

Konformität und Randständigkeit: Bettler im vormodernen Nahen Osten

von
Konrad Hirschler (London)

Bettler gehörten im vormodernen Nahen Osten zum Straßenbild der Metropolen und kleineren Städte, waren wiederholt Gegenstand herrschaftlichen Handelns, wurden in Rechtswerken diskutiert und tauchten als zentrale Figuren in literarischen Werken auf. Diese Bedeutung erlaubt es zu fragen, inwieweit Bettler als eine Randgruppe ihrer Gesellschaften beschrieben werden können und ob die soziale Praxis des Bettelns an sich eine randständige Handlung in der zeitgenössischen Wahrnehmung darstelle. Der Begriff „Randgruppe“ bezieht sich dabei in den folgenden Ausführungen auf „Gruppen, die Normen der Gesellschaft, in der sie leben, nicht anerkennen bzw. nicht einhalten, oder nicht einhalten können und aufgrund dieser Ablehnung bzw. Unfähigkeit (infolge sog. nichtkonformer Verhaltens) von der Majorität nicht als gleichwertig akzeptiert werden.“¹ Entscheidend an dieser Definition ist, dass der Randgruppenstatus mittels kultureller Charakteristika festgelegt wird. Eine Definition, die dagegen die soziale Stellung der Gruppe als Kriterium nähme – zweifellos eine ebenso legitime Annäherung an das Phänomen der Randgruppen – wäre für das hier verwendete und aus narrativen Quellen gewonnene Material wenig hilfreich. Darüber hinaus birgt die enge Verknüpfung des Bettlerbegriffes mit materieller Armut stets die Gefahr einer definitiven Ausweitung in sich, die dem Begriff jede analytische Genauigkeit nimmt. Da Armut soweit verbreitet war, dass die gesellschaftliche Gruppe der Armen die Mehrheit der Gesellschaft darstellte, kann hier kaum noch von einer Randgruppe gesprochen werden.² Wenn trotzdem im Folgenden teilweise von Bettlern im Sinne einer sozialen Kategorie die Rede ist, so werden hierunter Arme verstanden, die ihren Lebensunterhalt durch Arbeit, familiäre Netzwerke oder die nur sporadisch verfügbaren Zuwendungen von Institutionen, insbesondere Stiftungen, nicht bestreiten konnten und somit auf individuelle Barmherzigkeit Rückgriff nahmen.

Zunächst ist festzuhalten, dass die Gruppe – oder besser Gruppen – der Bettler einen höchst heterogenen Personenkreis umfasste, der aufgrund divergierender Interessenslagen weder als einheitlicher gesellschaftlicher Akteur wahrgenommen

¹ Graus 1981, S. 396.

² Vgl. Hergemöller 2001, S. 10-13, für eine ausführlichere Diskussion dieser Abgrenzung in Bezug auf das europäische Spätmittelalter.

wurde, noch als ein solcher zu handeln vermochte. Unter ihnen fanden sich Alte und körperlich oder geistig Behinderte, die keine andere Möglichkeit hatten, als sich ihren Lebensunterhalt bettelnd zu verdienen, aber auch Arbeitsfähige, die Betteln als Zusatz- oder Hauptverdienst betrieben, Vagabunden, die sich nur kurzfristig an einem Ort aufhielten, und Sesshafte sowie Bettlerderwische und Zwangsbettler, die aus den Gefängnissen heraus und durch die Straßen geführt wurden. Zudem veränderte sich die Größe dieser Gruppe beständig: Insbesondere in Krisenzeiten nahm die Zahl der Bettler erheblich zu, da wesentlich weitere Kreise der Gesellschaft sich gezwungen sahen, ihren Lebensunterhalt durch das Erbitten von Almosen teilweise oder vollständig zu verdienen.³

In diesem Beitrag wird das Phänomen des Bettlertums, nach einführenden grundsätzlichen Bemerkungen, in Hinblick auf drei Gruppen diskutiert, die innerhalb der Bettlerschaft in gewissem Maße als eigenständige Untergruppen beschrieben werden können: städtische sesshafte Unterschichten, nichtsesshafte Arme, die sich zwar teilweise im ländlichen Raum aufhielten, vorwiegend aber ebenfalls die Städte bevorzugten, und Bettlerderwische. Gemeinsam ist den im Folgenden behandelten Fallbeispielen, dass die jeweiligen Individuen über einen längeren Zeitraum hinweg einen Teil oder die Gesamtheit ihres Einkommens regelmäßig durch Almosen verdienten. Andere Formen des Bettelns, wie etwa kurzfristiges Betteln als Überlebensstrategie in Krisenzeiten (speziell während Hungersnöten), werden in diesem Beitrag nur am Rande erwähnt.

Hauptargument der folgenden Ausführungen ist, dass das Betteln als kulturelle Praxis sich im Spannungsfeld zwischen Konformität und Randständigkeit bewege. Betteln war dabei nicht per se eine normkonforme oder normwidrige Handlung, so dass für jede der drei genannten Gruppen einzeln zu untersuchen sein wird, inwieweit sie tatsächlich als Randgruppe wahrgenommen wurde. Der zeitliche Schwerpunkt liegt auf dem 7./13. bis 10./16. Jahrhundert⁴ (spätayyubidische bis frühosmanische Periode). Vereinzelt wird auch die spätere osmanische Periode herangezogen, da sich in ihr Veränderungen in der Wahrnehmung des Bettlertums vollzogen, die mit jenen der Frühen Neuzeit Europas vergleichbar sind. Geographisch liegt der Schwerpunkt auf den Metropolen Ägyptens und des großsyrischen Raums, der die heutigen Staaten Syrien, Libanon, Israel, Palästina und Jordanien sowie Gebiete der Südtürkei umfasst. Insbesondere die nichtsesshaften Bettler werden sich zwar ebenfalls im ländlichen Raum aufgehalten haben, allerdings erlauben uns die verfügbaren Quellen keine Aussagen über diese Gebiete. Als Quellenmaterial dienen

³ Vgl. zum Beispiel Chapoutot-Remadi 1983, für eine ausführliche Diskussion der Hungerkatastrophen in den Jahren 694/1294-696/1296 in Ägypten.

⁴ Bei Daten wird stets zunächst die Angabe gemäß dem islamischen Kalender, gefolgt von der Angabe gemäß dem julianischen, bzw. gregorianischen Kalender gemacht.

Chroniken und biographische Lexika, die überwiegend im Untersuchungszeitraum verfasst wurden, sowie im zweiten Abschnitt zu nichtsesshaften Bettlern auch Werke der *adab*-Literatur, die bis in das 3./9. Jahrhundert zurückreichen.⁵

Betteln im vormodernen Nahen Osten – Grundsätzliche Überlegungen

Bettler in islamisch geprägten Gesellschaften konnten sich auf die freiwillige und spontane (*sadaqa*), bzw. die obligatorische und (zumindest teilweise) institutionalisierte (*zakaat*) Almosengabe berufen, die ihrer Präsenz eine religiöse Legitimität verlieh. So werden die Gläubigen im Koran wiederholt dazu aufgerufen, dem Bettler Almosen zu geben,⁶ ihn gut zu behandeln⁷ und den Gebenden wird Belohnung im Jenseits versprochen.⁸ Der *zakaat* entwickelte sich zu einer der fünf grundlegenden Pflichten eines jeden Muslims und die *sadaqa* zu einer zumindest moralischen Verpflichtung.⁹ Ebenso wie im Christentum des Früh- und Hochmittelalters sich Geber und Empfänger durch den Austausch von Almosen und Fürbitte oft in der *societas christiana* vereinigt sahen,¹⁰ so wurde auch im islamischen Schrifttum der Vorfall für beide Seiten hervorgehoben, so zum Beispiel, dass der Empfänger durch die Annahme der Spende den Geber vor der Hölle bewahre.¹¹ Der Akt des Bettelns wurde somit tendenziell als ein Austausch von materiellen und spirituellen Gaben

⁵ In der Forschung wurde das Thema des Bettlertums in arabischsprachigen Gesellschaften der Vormoderne bisher kaum als eigenständiges Thema behandelt. al-Munajjid (1980) behandelt das Thema relativ ausführlich für Bagdad während der abbasidischen Periode, beschränkt sich aber in erster Linie auf die *adab*-Literatur als Quellenmaterial. Auch Übersichtsdarstellungen zur Sozialgeschichte der muslimischen Periode wie Äsür (1962) oder al-Haggag (1994) widmen sich kaum dem Thema. Europäischsprachige Arbeiten beziehen sich in erster Linie auf *adab*-Werke, vgl. hierzu die im Abschnitt „Nichtsesshafte Bettler und die Ganner- und Bettlerliteratur“ zitierte Literatur.

⁶ So zum Beispiel Sure 2, Vers 267: „Ihr Gläubigen! Gebt Spenden von den guten Dingen, die ihr (im Erdleben) erworben habt, und von dem, was wir die Erde für euch haben hervorbringen lassen [...]“ Diese und alle folgenden Koranübersetzungen sind Parat (1996) entnommen.

⁷ Sure 93, Vers 10: „und den Bettler [zā'il] sollst du nicht anfeinden“.

⁸ Sure 34, Vers 15-19: „Die Gottesfürchtigen dagegen befinden sich (dereinst) in Gärten und an Quellen [...] und fühlen sich verpflichtet, den Bettler und Unbemittelten [faḍlān] an ihrem Vermögen teilnehmen zu lassen.“ Sure 57, Vers 7: „[...] Diejenigen von euch, die glauben und Spenden geben, haben (dereinst) einen hohen Lohn zu erwarten.“ Sure 70, Vers 24-25, 35: „die sich verpflichtet fühlen, einen bestimmten Anteil an ihrem Vermögen dem Bettler und Unbemittelten zu überlassen [...]“ Sie werden (dereinst) in (paradiesische) Gärten ehrenvoll aufgenommen.“

⁹ Die Begriffe *sadaqa* und *zakaat* sind im Koran noch kaum ausdifferenziert und häufig synonym. Diese Begriffe gewannen ihre heutige Bedeutung erst im Laufe der Rechtsentwicklung der folgenden Jahrhunderte, vgl. Bonner 2005.

¹⁰ Irsigler 1986, S. 180.

¹¹ Sabra 2000, S. 38.

konzipiert und nicht etwa als eine einseitige Gabe von materiellen Almosen, die passiv angenommen wird.

Aus den frühen Quellen, die die Gläubigen zur Barmherzigkeit gegenüber den Armen, bzw. Bettlern aufrufen, wird zudem deutlich, dass die Almosenange weniger auf materielle Umverteilung abzielte, wie es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts insbesondere von Vertretern eines „islamischen Sozialismus“ stark propagiert wurde, sondern dass sie vielmehr als ein frommer Akt wahrgenommen wurde, der dem Seelenheil des Gebenden dienlich sei.¹² So spielt in den relevanten prophetischen Überlieferungen, den *ḥadīth*, die Idee einer Umverteilung des gesellschaftlichen Vermögens noch kaum eine Rolle.¹³ Auch in den folgenden Jahrhunderten wurde dieser Idee in der Praxis des *ṣakkāʾ*-Einzugs und der *ṣakkāʾ*-Verteilung nur eine geringe Bedeutung zugemessen.¹⁴ Grundsätzlich teilen islamisches, jüdisches und christliches Denken die Überzeugung, dass Armut nicht durch Almosen gegeben beseitigt werden kann, bzw. soll, sondern dass dieser fromme Akt auf der gesellschaftlichen Ebene bestenfalls auf die Erhaltung der sozialen Balance abziele.¹⁵

Trotz des reziproken Charakters des Bettelns, stelle dieses im muslimischen Diskurs keine gleichwertige Form des Lebensunterhalts dar, sondern war stets mit einem Makel behaftet, wie es zum Beispiel in der prophetischen Überlieferung ausgedrückt wird, dass die „obere gebende Hand besser als die untere bettelnde Hand“ sei.¹⁶ Dass diese abstrakte Norm rezipiert wurde, wird im vormodernen Schrifttum wiederholt deutlich, so zum Beispiel in der Erwiderung des Gelehrten Muḥammad Abū al-ʿAynāʾ (st. 283/896) auf die Frage, wie viele Bettler es in Bagda, seiner Heimatstadt, gäbe. Hierauf antwortete er leicht indigniert: „Genauso viele wie Prostituierte in Bagdad“,¹⁷ der Heimatstadt des Gesprächspartners. Die Assoziierung der Bettelei mit eindeutig illegitimen Verhaltensweisen war nicht auf Prostitution beschränkt, sondern erstreckte sich auch auf andere Gebiete wie dem der Verlogenheit.¹⁸ In Biographien von Gelehrten wurde das Betteln als der allerletzte Ausweg dargestellt, um seinen Unterhalt auf gelehrten Reisen zu verdienen. So berichtet al-Ḥasan b.

¹² Stillman 2000, S. 339. Zu Bezügen auf die frühislamische Zeit in modernen wirtschafts- und sozialpolitischen Debatten vgl. Reissner 2009.

¹³ Bosworth 1976, Bd. I, S. 2.

¹⁴ Kuran 2003.

¹⁵ Cohen 2003, S. 348 und Bonner 1996, S. 347-3 speziell mit Bezug zum 3./9. Jahrhundert.

¹⁶ al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb az-zakat, Bāb lā ṣadaqata illa [...] Nr. 1448 (Bd. I, S. 270); Nr. 1470 (Bd. I, S. 270). Die Parallele zur Apostelgeschichte 20:33 „Geben ist seliger als Nehmen“ ist deutlich.

¹⁷ Ibn Ḥallikān, *Wafayāt*, Bd. IV, S. 345.

¹⁸ Ibn al-Ḥaǧǧ, *Madḥal*, Bd. II, S. 146, zählt die Bettler so zu den verlogenen Zeitgenossen. Diese Einschätzung der Bettler geht auf den „Gründer“ der hanbalitischen Rechtsschule Ibn Ḥanbal (st. 241/855) zurück, dem die Worte zugeschrieben werden, dass „die Prediger (*ḡuḥḡā*) und die Bettler (*ṣuʿāl*) die verlogenen Leute“ sind (so zum Beispiel in einer Abhandlung gegen unsatthafte Neuerungen aus dem 5./11. Jahrhundert [at-Turūṭī, *Bidaʾ*, 232]).

Sufyān aṣ-Ṣaybānī (st. 303/915-6), wie er mit Gefährten in Kairo Vorträgen folgte, bis sie ihr Vermögen aufgebraucht hatten. Am vierten Tag des Hungerns entschlossen sie sich endlich zum Betteln und losten aus, wer von ihnen auf die Straße gehen sollte. Mit großer Erleichterung berichtet al-Ḥasan, auf den das Los gefallen war, wie ihm dieser Gang durch göttliche Vorsehung erspart blieb, indem der Herrscher für ihren Unterhalt sorgte.¹⁹

Die Almosenange war prinzipiell individualistisch, d. h. der einzelne Gläubige war aufgefordert zu spenden. Dies trug wohl auch dazu bei, dass die Versorgung der Armen, die nicht auf ihre Familien zurückgreifen konnten, bis in das 13./19. Jahrhundert in dem hier untersuchten Raum vorwiegend auf individuellen Almosen beruhte und staatliche Strukturen nahezu keine Rolle spielten. Die häufig verwendete Bezeichnung „*ṣakkāʾ*-Steuer“ ist in dieser Hinsicht irreführend, denn die Obrigkeit konzentrierte sich in erster Linie auf die Verteidigung der Grenzen und des Islam, die Aufrechterhaltung von Recht und Ordnung sowie die Eintreibung der hierfür notwendigen Steuern.²⁰ Versuche, die *ṣakkāʾ*-Steuer im Sinne einer Almosensteuer zu institutionalisieren, wie etwa unter dem ayyubidischen Herrscher Ṣalāḥ ad-Dīn (st. 589/1193) in Ägypten, zeichneten sich durch Kurzlebigkeit aus und waren stets ein unpopuläres Instrument herrschaftlicher Politik.²¹ Im Gegenteil: Die Obrigkeit griff zeitweise selbst auf individuelle Barmherzigkeit zurück, um die Staatskasse zu entlasten. Zumindest in der mamlukischen Periode wurden wiederholt Insassen der Gefängnisse Kairo mehrmals in der Woche in Ketten durch die Straßen geführt, um zu betteln. Das hierbei eingenommene Geld diente ihrem Unterhalt im Gefängnis sowie der Rückzahlung ihrer Schulden.²²

Während die religiösen Minderheiten der Juden und Christen die Abwesenheit geregelter Armenfürsorge durch Formen der gruppenspezifischen Armenversorgung kompensierten,²³ fand eine vergleichbare Entwicklung in der muslimischen Gemeinschaft nicht statt.²⁴ Arme konnten hier lediglich in einem gewissen Maße auf Stiftungen (sg. *waqf*/pl. *awqāf*) zurückgreifen, um in einem institutionalisierten Rahmen Zuwendungen zu erhalten und die Bettelei zu vermeiden. Allerdings war die Rolle der Stiftungen in der Armenfürsorge begrenzt, da die Bedürftigen nicht ihre Hauptnuznießer waren. Die tendenzielle Begünstigung der eigenen Verwandtschaft

¹⁹ Ibn al-ǧawzī, *Munazaam*, Bd. XIII, S. 158-60.

²⁰ Stillman 1975. Auch Herrscher und Mitglieder der politischen Elite tätigten wohlthätige Stiftungen nicht qua Amt, sondern als wohlhabende Einzelpersonen.

²¹ Sabra 2000, S. 39/40.

²² Ibn Taǧrībirdī, *Nuḡmā*, Bd. XI, S. 218 (Biographie des Sultanswater Anas al-ʿUmānī al-ǧirkaṣī (st. 783/1381-2)). Vgl. Sabra 2000, S. 67, zu Berichten europäischer Reisender.

²³ Marcus 1990, S. 176, beschreibt diese Form der Armenfürsorge auch für die osmanische Periode, so zum Beispiel bei der jüdischen Gemeinschaft Aleppo.

²⁴ Stillman 1975, S. 108.

der Damaszener Umayyadenmoschee durchzuführen.³⁴ Auch in der im folgenden Teil dieses Beitrags diskutierten Gauner- und Bettlerliteratur taucht bei der Beschreibung der verschiedenen Bettlertypen wiederholt der Markt³⁵ und insbesondere die Moschee³⁶ als Tätigkeitsfeld auf. Die Affinität zu Moscheen ist nicht nur mit der Hoffnung auf die Gebefreudigkeit der Frommen zu erklären. Vielmehr fanden sich hier auch andere städtische Randgruppen, wie psychisch Kranke, ein, für die die Moschee in der urbanen Struktur der Ort war, am dem sie relativ unbelästigt verweilen konnten.³⁷

Da es in den Städten dieser Periode keine Stiftungen zur Unterbringung der Armen gab,³⁸ waren die Bettler in den meisten Regionen darauf angewiesen, in Straßen, Ruinen und Moscheen³⁹ zu schlafen. Aus Damaskus wird berichtet, dass die Bettler sich am Ufer des Stadtflusses Baradā aufhielten. Im Jahre 642/1244-5 wurden viele von ihnen Opfer einer Flut, die sie wohl im Schlaf überraschte.⁴⁰ Auch die Tatsache, dass besonders kalte Winter viele Todesopfer unter den Bettlern forderten, ist darauf zurückzuführen, dass sie generell über keine Unterkünfte verfügten, die ihnen ausreichenden Schutz boten.⁴¹ Allerdings schien ihre Lage noch besser zu sein als die der vagabundierenden Bettler, die während Hungersnöten und Seuchenausbrüchen als Hauptleidtragende genannt werden.⁴²

Viele Bettler gingen ihrer Tätigkeit aktiv nach und warteten nicht still auf eventuelle Gaben, wie aus normativen Bestrebungen in Texten unterschiedlicher Genres (zum Beispiel Chroniken und Anleitungen für den Aufseher über die öffentliche Ordnung [dem *muhlisīl*]) deutlich wird. So beschworen sie in den Straßen die Pas-

³⁴ Ibn al-Ğawzī, *Muntazam*, Bd. XVII, S. 123; Mord am Offizier Mawūd, dem Abgesandten des seldschukischen Sultans Muhammad b. Malik Šāh (r. 498/1105-1118).

³⁵ al-Hamadānī, *Mağāmāt*, S. 12/13 (Übers. Rotter).

³⁶ al-Bayhaqī, *Mahāsin*, S. 382 (*ṣafwat*) und S. 382/3 (*mufīḍ*), al-Hamadānī, *Mağāmāt*, S. 82-83 (17. *Mağāme*) und S. 121-26 (24. *Mağāme*) [Übers. Rotter].

³⁷ Dols 1992, S. 473.

³⁸ Vgl. Sabra 2000, S. 83-5, für das Beispiel des mamlukischen Kairo.

³⁹ Dies wird insbesondere aus den verzeichneten Maßnahmen deutlich, die sich dagegen wandten, dass die Bettelrufen in den Moscheen übernahmen, so zum Beispiel im Jahre 664/1266 seitens des Sultans al-Malik az-Zāhir Baybars (st. 676/1277), der den „Armen das Übernachten in ihr [der Umayyadenmoschee in Damaskus] verbot“ (al-Maqrīzī, *Sulūk*, Bd. I, S. 349).

⁴⁰ Abū Šāma, *Dayl*, S. 174.

⁴¹ Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. III, S. 268 (Jahr 893/1490).

⁴² Abū Šāma, *Dayl*, S. 178, berichtet über die vagabundierenden Bettler (*ḡalālīn*) während einer Hungersnot in Damaskus im Jahre 644/1247, dass sie „wie in die Straßen geworfen um einen Bissen betteln und dann um etwa Geld, womit sie sich Kleide kaufen, die sie bettelnd mit einem solchen Appetit aßen, als sei es Hühnerfleisch.“ Ibn Qāṭi Suhba, *Ta rīb*, Bd. II, S. 346, weist darauf hin, dass diese Gruppe während einer Seuche in der Stadt im Jahre 749/1348 besonders viele Todesopfer zu beklagen hatte.

santen im Namen der Propheten und der Rechtschaffenden,⁴³ trugen am Freitag in den Moscheen Geschichten vor⁴⁴ und rezitierten auf den Märkten den Koran.⁴⁵ Dieses Verhalten wurde teilweise als sozial abweichend dargestellt,⁴⁶ doch gab es kaum Versuche seitens der Obrigkeit, dieses zu unterbinden.

Zwangmaßnahmen gegen Bettler blieben während der gesamten hier behandelten Periode ad hoc Reaktionen auf spezifische Probleme und waren nicht Teil einer zielgerichteten und längerfristigen Strategie. Im Jahre 841/1438 verfügte der mamlukische Sultan al-Malik al-Ašraf Baybars (r. 825/1422-841/1438) etwa, dass Arbeitsfähigen das Betteln untersagte und sie ihren Lebensunterhalt durch Arbeit zu verdienen hätten. Zuwiderhandlungen sollten mit Zwangsarbeit⁴⁷ bestraft werden, wodurch die Straßen sich anscheinend in der Tat kurzfristig leerten und nur die Blinden, Kranken und Krüppel, die „wahren“ Bettler, übrig blieben.⁴⁸ Doch diese Maßnahme war lediglich ein Resultat dessen, dass die Bettelrufen die Autorität des Sultans angegriffen hatten, indem sie seinen Gesandten, der öffentlich Almosen an sie verteilen sollte, im Gedränge vom Pferde gerissen hatten. So vermerkte denn auch einer der dem Hof nahe stehenden Chronisten wehmütig, dass „sich bis zur Herrschaft dieses Sultans niemand darum [d. h. um das Problem der illegalen Bettler] gekümmert hat und dass es wünschenswert ist, dass seine Handlungsweise fortgeführt wird.“⁴⁹ Diese Einstellung waren allerdings nicht mehrheitsfähig, was nicht nur aus der Opposition der Bevölkerung deutlich wird, die sich zunehmend gegen die Vorgehensweise des Sultans zu wenden begann.⁵⁰ Auch die als illegitim empfundenen Bettler nahmen diese Maßnahmen nicht passiv hin, sondern entzogen sich der Zwangsarbeit durch Flucht nach Oberägypten und kehrten anscheinend erst nach der Aufhebung der Zwangsmaßnahme zurück.⁵¹

Solche isolierten Maßnahmen konnten auch in Krisenzeiten angeordnet werden, um den Zuwachs der Bettler zu begrenzen. Als eine Hungersnot im Jahre 776/1374 Ägypten erfasste, wurden in Kairo sowohl das Betteln als auch die Almosenangaben an

⁴³ Ibn Taghribirdī, *Nuğūm*, Bd. XV, S. 97/8.

⁴⁴ Ibn al-Ujūwā, *Maʾālim*, arab. S. 178/engl. S. 65.

⁴⁵ Ibn al-Ujūwā, *Maʾālim*, arab. S. 199/engl. S. 78.

⁴⁶ Ibn al-Hāǧǧ, *Madhal*, Bd. II, S. 225, wendet sich gegen Bezüge auf den Qurʾān beim Betteln und as-Subkī, *Muʾīd*, S. 15/6, gegen Beschwerden wie „Um des Antlitzes Gottes willen“ und „Um des grauen Haars Abū Bakrs willen“. as-Subkī fordert hinsichtlich von Bettlern, die diese Formeln verwenden die Auspeitschung, obwohl er bei der Beschreibung normwidrigen Verhaltens anderer „Berufsruppen“ lediglich zum rechtmäßigen Verhalten auffordert.

⁴⁷ Zur Zwangsarbeit in der mamlukischen Periode generell vgl. al-Hāǧǧ 1994, S. 302-15.

⁴⁸ al-Maqrīzī, *Sulūk*, Bd. IV, S. 1037; Ibn Taghribirdī, *Nuğūm*, Bd. XV, S. 97/8; Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. II, S. 184.

⁴⁹ Ibn Taghribirdī, *Nuğūm*, Bd. XV, S. 97/8.

⁵⁰ al-Maqrīzī, *Sulūk*, Bd. IV, S. 1037.

⁵¹ Ibn Iyās, *Badāʾiʿ*, Bd. II, S. 184.

Bettler verboten und aufgegriffenen Bettlern drohe die Kreuzigung. Diese punktuellen repressive Maßnahmen wurde durch die Aktivierung der Einrichtung der „temporären Hausarmen“ begleitet: Die Bedürftigen wurden auf die Wohnhabenden der Stadt verteilt, die sie aber nicht nur „unterbrachten, zu essen und zu trinken gaben“, sondern auch die Aufgabe hatten „sie am Betteln zu hindern“.⁵³

Eine frühere Maßnahme gegen Bettler hatte speziell die „wahren“ Bettler zum Ziel. Sultan Baybars (r. 658/1260-676/1277) versammelte im Jahre 664/1265-6 die körperlich behinderten Bettler Kairos und deportierte sie in die mittlägypische Provinz al-Fayyūm. Dort war ein separates Dorf für sie bereitgestellt worden, wo sie mit dem Notwendigsten versorgt werden sollten. Doch auch diese Maßnahme – deren Anlaß aus den Quellen nicht ersichtlich ist – war erfolglos, da die Deportierten nicht in dem Dorf verblieben und die meisten nach Kairo zurückkehrten.⁵⁴

Die kontinuierliche und nur durch Einzelmaßnahmen unterbrochene Duldung des Bettlerums kontrastiert deutlich mit dem frühneuzeitlichen Europa. Hier begannen die Inhaber der öffentlichen Macht allmählich, sich des Phänomens des Bettlerwesens durch Repressionsmaßnahmen zu erwehren. Charakteristisch ist dabei der Übergang von einfacher Verteilung und Unterdrückung hin zur Integration der Bettler in den Arbeitsmarkt, etwa durch Zwangsarbeit auf Galeeren oder in Manufakturen, wo sie billige Arbeitskräfte darstellten.⁵⁵ Bettler, die ihr Gewerbe fortsetzen wollten, mussten bei der zunehmend bürokratisierten Armenfürsorge Lizenzen, Abzeichen u. ä. beantragen.⁵⁶ Auch wenn der Disziplinierungswille der Obrigkeit in der praktischen Umsetzung sicherlich Grenzen hatte,⁵⁷ so ist deutlich, dass eine qualitative Veränderung in der Einstellung gegenüber Bettlern zum Tragen kam. Die zeitgenössische Literatur, die diese Sozialdisziplinierung begleitete, konnte dabei auf die weit zurückreichende Unterscheidung zwischen dem wahren und dem illegitimen Bettler zurückgreifen.⁵⁸ Im Rahmen der ökonomischen und

geistesgeschichtlichen Umwälzungen der Frühen Neuzeit (Aufkommen des Frühkapitalismus verbunden mit den Krisen des 16. Jahrhunderts und der Entstehung des Protestantismus)⁵⁹ entfaltete diese Unterscheidung ihr Potential.

Auch wenn die Unterscheidung zwischen dem wahren und dem illegitimen Bettler im Schrifttum des vormodernen Nahen Ostens weit verbreitet war, gab es erst im Osmanischen Reich Versuche, das Bettlerwesen strikter zu regulieren.⁶⁰ In herrschaftlichen Erlassen wurde wiederholt betont, dass illegitime, also arbeitsfähige Bettler, von der Bettelei abzuhalten seien.⁶¹ So sollten Listen mit den Namen derjenigen erstellt werden, denen das Betteln untersagt war⁶² und die Ordnungskräfte wurden angewiesen, intensivere Inspektionen⁶³ und Deportationen durchführen.⁶⁴ Gleichzeitig gab es entsprechende Bestrebungen die „legitime“ Bettelei stärker zu verwalten und zu überwachen, so zum Beispiel durch die Benennung eines Repräsentanten der Bettler und die Einführung von Bettlerlizenzen.⁶⁵ Auch versuchte man nun, als abweichend definiertes Verhalten durch herrschaftliche Dekrete zu unterbinden, so zum Beispiel durch jenes aus dem Jahre 975/1567, das gebot, gegen die Bettler vorzugehen, die die Besucher der Friedhöfe außerhalb der Stadtmauern von Istanbul belästigten.⁶⁶ Doch selbst in der Hauptstadt Istanbul, ganz zu schweigen von den anderen Städten des Reiches, scheinen diese Maßnahmen in der Praxis kaum relevant gewesen zu sein. Zudem waren sie nicht flankiert vom Aufbau einer staatlichen Armenfürsorge zu Gunsten der legitimen Bettler (sei es auch nur mittels einer Systematisierung der Einrichtung der „Hausarmen“) und der Einführung einer systematischen Zwangsarbeit, die langfristig in der Lage gewesen wäre, die „illegitimen“ Bettler freiwillig oder zwangsweise aus dem Stadtbild zu halten.

Für den nahöstlichen Kontext beschränkte sich somit herrschaftliche Politik gegenüber Bettlern auf den Versuch einer Sozialregulierung, im Sinne einer eher defensiven Praxis. Im Gegensatz zu einer Sozialdisziplinierung,⁶⁶ die anstrebt die

⁵³ Zur umstrittenen Frage der Gewichtung dieser Faktoren vgl. Puglianti 2003, S. 19-27 und Jütte 1994, S. 100ff.

⁵⁴ Vgl. Tekin 2000, zu den folgenden Ausführungen.

⁵⁵ Zum Beispiel Erlass (Farmān) aus den Jahren 975/1567, 976/1568 und 983/1576.

⁵⁶ Farmān aus dem Jahre 976/1568.

⁵⁷ Farmān aus dem Jahre 983/1576.

⁵⁸ Zum Beispiel Farmān aus dem Jahre 1173/1759 betreffs der Deportation von Bettlern nach Izmir (östliches Ende des Marmara-Meeres), die an der Rückkehr nach Istanbul gehindert und für Zwangsarbeiten eingesetzt werden sollten.

⁵⁹ Allerdings liegt keine solche Lizenz im Original vor (Tekin 2000, S. 733 f.), sondern lediglich entsprechende Anweisungen in den narrativen Quellen, so zum Beispiel die Anordnung aus dem Jahre 1215/1800, dass die Bettler in Kairo registriert werden sollten (al-Gabartī, 'Ağā'ib, Bd. III, S. 219).

⁶⁰ Tekin 2000, S. 731.

⁶¹ Zum Begriff der Sozialdisziplinierung vgl. Schulze 1987. Zu einer ausführlichen Kritik dieses Konzepts vgl. Dingels 1991.

⁵² Ibn Qāṣi Ṣubḥa, Tārīḥ, Bd. III, S. 447/8, und al-Maqrīzī, Sulūk, Bd. III, S. 233/6.

⁵³ al-'Aynī, 'Iqd, Bd. I, S. 428. Ähnliche Maßnahmen trafen auch andere Gruppen wie etwa diejenigen, deren Hände wegen Diebstahls amputiert wurden und die Leprakranken im Jahre 794/1392. Der Sultan ordnete bei Todesstrafe ihre Verbannung aus Kairo und Umgebung an, aber im folgenden Monat konnten sie ebenfalls zurückkehren (Ibn Qāṣi Ṣubḥa, Tārīḥ, Bd. I, S. 432, 433; al-Maqrīzī, Sulūk, Bd. III, S. 772; al-Ġawharī, Nuḥḍat, Bd. I, S. 349). Somit ist zu vermuten, dass die Maßnahme im Jahre 664/1265-6 weniger auf das Bettlerum, sondern eher auf die körperliche Behinderung abzielte.

⁵⁴ Hergemöller 2001, S. 13.

⁵⁵ Vgl. Jütte 1994, S. 100-42.

⁵⁶ Vgl. Breitzke 2007 hinsichtlich der Frage, inwieweit die Sozialdisziplinierung tatsächlich umfassend umgesetzt wurde.

⁵⁷ Der byzantinische Kaiser Justinian benutzte bereits im 6. Jahrhundert die Kategorien des wahren Bettlers und des unwürdigen, also arbeitsfähigen, Bettlers, die während des gesamten Mittelalters virulent blieben (Puglianti 2003, S. 17).

Praxis des Bettelns weitgehend abzuschaffen und die Bettler zur Arbeit zu zwingen, zielt die Sozialregulierung lediglich darauf ab, das Phänomen der Bettelei zu begrenzen und als Auswuchs wahrgenommene Praktiken zu unterbinden. Dies wird zum Beispiel in normativen Quellen deutlich, die den Aufseher über die öffentliche Ordnung dazu anhielten, am Freitag jene Bettler aus den Moscheen fernzuhalten, die die Gläubigen belästigten und am Gebet hinderten. Ebenso sollten sie die Bettler, die auf den Märkten den Koran rezitierten, vertreiben.⁶⁷

Diese Sozialregulierung konnte sich auf Aussagen aus Koran und *ḥadīṭ* berufen, die sich gegen die aufdringlichen⁶⁸ und unverschämten⁶⁹ Bettler wandten. Jedoch entstand kein weit reichender Konsens über die konkrete Ausformulierung dessen, wie unstatthaft Betteln denn zu definieren sei. Zwar wurde zum Beispiel vertreten, dass Betteln und Almosengeben in der Moschee generell verboten sei, da dies dem eigentlichen Zweck der Moschee entgegenstehe⁷⁰ und die „Bettler der Moscheen“ Gott verhasst seien.⁷¹ Doch lässt sich auch der nahezu entgegengesetzte Standpunkt finden, der ein passives Betteln in den Moscheen implizit legitimierte. Entsprechende Autoren argumentierten, dass Betteln in den Moscheen zwar eine verbotene Handlung darstelle, das Almosengeben in ihnen jedoch ein frommer Akt sei, der Belohnung im Jenseits finden werde.⁷²

Dieser Abschnitt betrachtete die urbanen sesshaften Bettler bisher lediglich als Objekte herrschaftlicher Handlungen oder Gegenstand rechtlicher Diskussionen, so dass sich die Frage stellt, inwiefern diese Gruppe auch in der Lage war, als gesellschaftliches Subjekt zu agieren. Auf der individuellen Ebene einzelner Bettler ist dies nicht zu beantworten, da die Quellen hierüber keine Auskunft geben. Auf der kollektiven Ebene verhinderte die Heterogenität der Gruppe Tendenzen zu einer Institutionalisierung, die ein einheitlicheres Handeln gefördert hätte.⁷³ Dennoch gab

⁶⁷ Ibn al-Uḡwā, *Ma'ālim*, arab. S. 178/engl. S. 65 und arab. S. 199/engl. S. 78. Das aufdringliche Betteln in den Moscheen wird auch zu den unstatthaften und somit verbotenen Neuerungen gezählt (al-Turṭuṣī, *Bida*, 246 den „Gründer“ der malkitischen Rechtschule Malik b. Anas (st. 79/796) zitierend).

⁶⁸ Koran, Sure 2, Vers 273: „[...] Sie bitten die Leute nicht in aufdringlicher Weise (um Almosen) [...]“.

⁶⁹ al-Buhārī, *Ṣaḥīḥ*, Kitāb az-zakāt, Bāb man sa'ala an-nās takattun⁷⁴, Nr. 1497 (Bd. I, S. 279): „Am Tag der Auferstehung wird sein Gesicht [d. h. des unverschämten Bettlers] nur Haut und Knochen sein.“

⁷⁰ Ibn al-Ḥaǧǧ, *Madḥal*, Bd. II, S. 225.

⁷¹ al-Ǧazālī, *Ḥiyā'*, Bd. II, S. 65.

⁷² as-Suyūṭī, *Ḥawī*, Bd. I, S. 88-90.

⁷³ In einer Untersuchung zu Hungerunruhen im mamlukischen Kairo (Shoshan 1980) spielt die Gruppe der Bettler zum Beispiel keine eigenständige Rolle. Dies scheint sich in der osmanischen Periode zu ändern, da sich zum Beispiel im Jahre 1017/1693 die Bettler und Armen der Stadt während einer Hungersnot versammelten und zur Zinadelle zogen, um ihren Hunger zu beklagen.

es zumindest eine Untergruppe, die so genannten *ḥarāṣī*, die solche Tendenzen aufzeigte, auch wenn das Betteln nur ein Aspekt unter mehreren ihrer Gruppenidentität war. Eine zweite Gruppe, die innerhalb der Bettlerschaft entsprechende Tendenzen aufzeigte, waren die Banū Sāsān, die aber aufgrund ihrer Nichtsesshaftigkeit und aufgrund des deutlich anderen Quellenmaterials im folgenden Abschnitt dieses Betrags gesondert behandelt werden.

Der Begriff *ḥarāṣī* (sg. *ḥarāṣ*) bezieht sich auf eine Gruppe innerhalb des gemeinen Volkes, der *ʿamma*, die charakteristische Eigenschaften besaß, aber in den Quellen nicht klar definiert ist.⁷⁴ Der Begriff erscheint zuerst in der spätabyydischen/frühmamlukischen Übergangsphase in Ägypten in der Mitte des 7./13. Jahrhunderts und wird meist in einer abwertenden Art und Weise mit den Konnotationen „Schuft“ und „Gauner“ benutzt.⁷⁵ Charakteristisch für diese Gruppe war erstens das Betteln, meist trotz körperlicher Unversehrtheit, und dass sie zweitens ein Arbeitsreservoir von Zwangsarbeitern⁷⁶ bildeten und Arbeiten ausführen, die als schmutzig angesehen wurden (zum Beispiel Totengräber während des Ausbruchs von Seuchen und Hundefänger). In diesem Sinne waren die Mitglieder dieser Gruppe eine Art Lumpenproletariat, das sich aus den untersten Schichten der Gesellschaft zusammensetzte.⁷⁷ Sie waren aber auch für ihre kämpferischen Qualitäten bekannt, die sie gegen äußere Feinde (zum Beispiel Kreuzfahrer) wenden, aber ebenfalls in inner-mamlukischen Konflikten einsetzen und bei sozialen Unruhen in Konflikten mit den politischen Autoritäten zum Tragen brachten.⁷⁸ Zeitgenössische Wörterbücher betonten in ihren Erklärungen zur Wurzel *ḥ-r-ṣ*, die dem Begriff zugrunde liegt, sogar diesen kämpferischen Aspekt.⁷⁹ Die *ḥarāṣī* lebten in den großen urbanen

Als ihre Klagen ergebnislos blieben, warfen sie Steine, wurden vertrieben und begannen daraufhin, Lagerhäuser und Läden am Rumayla-Platz zu plündern. (al-Ǧabartī, *ʿAǧāib*, Bd. I, S. 42/3).

⁷⁴ Zu den *ḥarāṣī* vgl. insbesondere Brinner 1963, Lapidus 1967 und W. M. Brinner: „*ḥarāṣ*“, in: *Encyclopaedia of Islam* 2 (Webcd, Leiden: Brill 2003, Bde. 1-11).

⁷⁵ So werden diejenigen, die den Leichnam der letzten arabischen Herrscherin in Ägypten Šāǧar ad-Durr (st. 655/1257) beeraubt haben sollen als „*ḥarāṣī*“ beschrieben (Ibn Yās, *Badaʿī*, Bd. I/1, S. 294) und als sie im Jahre 751/1350 eine Feuerbrunst in Kairo ausbrach, wurden die „*ḥarāṣī*“ festgesetzt aus Angst, dass sie zum Plünderungen übergehen könnten. (al-Maǧrīzī, *Ḥīṭaṭ*, Bd. III, S. 91).

⁷⁶ So zum Beispiel während einer Nilflut in Kairo im Jahre 749/1348-9, als sie gemeinsam mit Gefangenen zur Befestigung der Brücke zwischen der Nilinsel ar-Rawḡa und dem Stadteil al-Ǧiza herangezogen wurden. (al-Maǧrīzī, *Ḥīṭaṭ*, Bd. III, S. 56).

⁷⁷ Lapidus 1967, S. 178/9.

⁷⁸ Sabra 2000, S. 14/5; an-Naǧǧār 1984, S. 182, argumentiert, dass die militärische Bedeutung der *ḥarāṣī* von der spätyybidischen bis zur mamlukischen Periode kontinuierlich abnahm und sie sich zunehmend als soziale Randgruppe konstituierten, was m. E. durch das Quellenmaterial aber nicht ausreichend belegt ist.

⁷⁹ So leitet Ibn Manǧūr, *Liṣān*, Bd. VI, S. 282, seinen Artikel mit den Sätzen zur Verbalbedeutung wie folgt ein: „[D. h.] der Hahn macht sich zum Kampf bereit und sträubt seine Nackenfeder. Ebenso der Mann, der sich bereit macht zu Kampf, Zorn und schlechten Taten [...]“.

Zentren Ägyptens und Syriens (so zum Beispiel in Kairo, Damaskus und Aleppo) und wohl auch in kleineren Städten wie Homs.

Im Laufe der Zeit entwickelten die *ḥarāṣī* einen zunehmenden Organisationsgrad, der von engeren Beziehungen zu den politischen Autoritäten begleitet war. Die Einführung des Amtes des Vorstehers der *ḥarāṣī* (*ṣulṭān al-ḥarāṣī*, bzw. *ḥaṣṣ al-ṣawāʾiʿ*), im Jahre 791/1389 zielt darauf ab, eine Vermittlerrolle zwischen politischer Autorität und dieser Gruppe zu schaffen, mittels derer auch auf ihre Disziplinierung, bzw. Regulierung hingewirkt werden konnte.⁸⁰ Diese Notwendigkeit zur Regulierung verlor auch in der Folge nicht an Dringlichkeit: So starben während einer Phase der Lebensmittelverknappung in Kairo im Jahre 798/1396 bei der Verteilung von Broten an *ḥarāṣī* 47 Menschen⁸¹ und während der Verteilung von Almosen durch den Sultans im Jahre 801/1398 kamen 59 Menschen zu Tode.⁸²

Die enge Anbindung an die politische Autorität wiederum wird deutlich in der zuvor erwähnten Maßnahme von Sultan al-Malik al-Aṣraf Baybars aus dem Jahre 841/1438, nachdem sein Vertreter bei der Almosenverteilung vom Pferd gerissen worden war. Er rief den *ṣulṭān al-ḥarāṣī* zu sich, um ihm die Repressionen gegen die Bettler mitzuteilen, die dieser somit innerhalb der Gruppe weiterzugeben hatte. Weiterhin übertrug er ihm zumindest teilweise auch die Durchführung dieser Repressionsmaßnahmen. Ein weiterer Antriebsfaktor in dieser Institutionalisierung eines Teils der Bettlerschaft mag darin begründet liegen, dass die politischen Autoritäten deren Einbindung in die Steuerhebung anstreben, wie es im Osmanischen Reich dann auch tatsächlich durchgeführt wurde.

Allerdings deutet die terminologische Unsicherheit bei der Bezeichnung von Bettlern darauf hin, dass zu keinem Zeitpunkt der Existenz der *ḥarāṣī* bis ins frühe 10./späte 15. Jahrhundert die Gesamtheit der Bettler ihnen zugeordnet wurde. Bettler tauchten weiterhin als *ṣiḥṭ* (Bettler, wörtl. Bittender), *muḥallif* (trickreicher, lügenhafter Bettler) und *ṣāḥḥāḍ* (belästigender Bettler) auf und Begriffe wie *ḡaʿḡadīya* (vagabundierende Bettler), die erst im späteren Jahrhundert häufiger benutzt wurden, fanden bereits ebenfalls Verwendung. Die *ḥarāṣī* stellen somit eine Ausnahme innerhalb der Bettlerschaft dar, da sie aufgrund ihrer gemeinsamen Interessenslage eine Organisationsform entwickeln konnten, die durchaus den Bedürfnissen der politischen Autoritäten nach Regulierung entsprach, aber es ihnen auch erlaube als gesellschaftlicher Akteur aufzutreten.

Erst in den folgenden Jahrhunderten kam es im Osmanischen Reich zu einem erhöhten organisatorischen Grad, der die Gruppe der Bettler umfasste. Mitte des 19. Jahrhunderts beobachtete etwa der preussische Konsul und Gelehrte Johann

⁸⁰ Lapidus 1967, S. 182.

⁸¹ Ibn al-Furāt, Taʾrīḥ, Bd. IX, S. 433.

⁸² Ibn Qaṣī Ṣubḥa, Taʾrīḥ, Bd. IV, S. 8.

Gottfried Weitzstein (1815-1905) eine ausgeprägte Organisationsstruktur innerhalb der Bettlerschaft von Damaskus, die nun u. a. in die Steuerhebung eingebunden war und auch ein Verzeichnis der ansässigen Bettler führte. Aus der Terminologie wird deutlich, dass es sich hierbei um eine Weiterentwicklung der Struktur handelte, die in der mamlukischen Periode noch auf die *ḥarāṣī* begrenzt war:

Der Obmann der Bettlerzunft heisst *ḥaṣṣ* [*ḥaṣṣ*] [*ḥaṣṣ*] [...]. Sein Amt wird gewöhnlich auf dem Wege der Versteigerung vergeben, d. h. es wird eine Konkurrenz eröffnet, und derjenige, welcher der Regierung das höchste Gebot seiner jährlichen Abgabe macht, erhält die Ehrenstelle auf ein Jahr oder mehrere. Er hat nun das Recht, sich dafür von seinen Untergebenen bezahlt zu machen. Jeder Kopf wird von ihm besteuert. Der alte oder blinde Bettler zahlt vielleicht monatlich nicht allzu viel, der gesunde jüngere, bedeutend mehr, der sitzende weniger, der hausierende mehr, der *muḥallif*, singende Bettler oder bettelnde Sänger, natürlich noch mehr [...]. Natürlich steht den Inhabern dieser Stellen das ganze Institut der *ḥaṣṣīya* d. h. die Polizei zur Verfügung, theils zur Eintreibung des Kopfgeldes von den ins Zunftbuch Eingetragenen, theils zum Schutz der Letzteren, wenn sie an jemanden gegründete Forderungen haben.⁸³

Zusammenfassend wird deutlich, dass die eingangs vorgelegte Definition von Randgruppen für die bisher diskutierten sesshaften urbanen Bettler nur in geringem Maße zutreffend ist. Die Existenz von Bettlern wurde mehrheitlich als gesellschaftskonform definiert. Die strukturelle Einbindung der Bettler in die Mehrheitsgesellschaft, wie etwa durch die Praxis der „Hausarmen“ oder durch die Organisierung der *ḥarāṣī*, wurde nicht durch einen Marginalisierungs- und Kriminalisierungsprozess abgelöst bzw. ergänzt, wie ihn die europäische Neuzeit erlebte. Es kann hier eher von einer potentiellen Randgruppe gesprochen werden, die auf der Unterscheidung zwischen dem wahren und dem illegitimen Bettler basierte. Dieses Potential konnte punktuell aktiviert werden, wie etwa in den mamlukenzeitlichen Deportationen, entfaltete sich in signifikanterem Maße aber erst während der osmanischen Periode. Bettler waren in der hier betrachteten Periode jedoch zahlenmäßig nie so relevant, dass sich ihre Marginalisierung in die Konstituierung einer klaren Randgruppe übersetze.

⁸³ Weitzstein 1877, S. 482, FN 9.

Nichtesshafte Bettler und die Gauner- und Bettlerliteratur

Der Bettler taucht wiederholt in Werken der arabischsprachigen Gauner- und Bettlerliteratur⁸⁴ (siehe Anhang) auf, die sich mit dem fahrenden Volk, Bettlern, Prostituierten und Kriminellen auseinandersetzt. In all diesen Werken wurden den Bettlern zwei Charakteristika zugeschrieben, die ihre Behandlung zusammen mit anderen Randgruppen erklären. Einerseits wurden hier ausschließlich „illegitime“ Bettler auf der Grenze zu eindeutig kriminellen Aktivitäten behandelt, die sich durch Tricks und Verstellungen Almosen erschleichen: So sollen sie zum Beispiel Blindheit, Stummheit, Epilepsie, entstehende Hautkrankheiten, Wahnsinn, Hämorrhoiden und fehlende Gliedmaßen simuliert haben, sowie sich u. a. als ausgeraubte Kaufleute, von den Ungläubigen mishandelt und verstümmelt, ehemalige Glaubenskrieger, zum Islam Konvertierte, Asketen und Pilger ausgegeben haben. Andererseits nehmen diese Texte wiederholt Bezug auf die Bruderschaft der Banū Sāsān, die in dieser Unterwelt existiert haben soll – die zweite Gruppe neben den *ḥarāʾiṭ*, die innerhalb der Bettlerschaft einen gewissen Organisationsgrad, oder zumindest eine gemeinsame Identität, erreicht zu haben scheint.

Abgesehen von dem gemeinsamen Thema zeichnen sich die im Folgenden verwendeten Werke durch eine große Vielfalt aus, so zum Beispiel im Stil (Prosa, Reimprosa, Poesie). Gleichzeitig nehmen sie deutlich unterschiedliche Positionen hinsichtlich der behandelten Gruppen ein. Teilweise verfassen die Autoren sie explizit als Warnliteratur, so zum Beispiel al-Ġawbarī, der seine Abhandlung entsprechend mit einem Abschnitt über die „falschen“ Propheten nach der Sendung Muhammads einleitet⁸⁵, und erst dann zu alltäglicheren Betrügereien überging. Die Mehrzahl der Werke nahm jedoch eine – zumindest vorgeblich – positive Haltung zu den beschriebenen Gruppen ein oder enthielt sich irgendwelcher expliziter Werturteile. In etlichen Werken treten zudem Mitglieder dieser Gruppen als Erzähler auf, wodurch mittels der ersten Person ein möglichst hoher Grad an Authentizität angestrebt wird.

Allerdings stellt die Gauner- und Bettlerliteratur eine besonders problematische Quellengattung dar: Die Texte werfen die Frage auf, inwieweit die in diesem Genre erhaltenen Darstellungen überhaupt tatsächlich existierende Phänomene behandeln, denn die Grenzen zwischen literarischer Fiktion und sozialer Realität sind hier nur

⁸⁴ Die Gaunerliteratur im Speziellen wird in der vorzüglichen Studie von an-Naǧǧār (1981) ausführlich behandelt. Selbstverständlich finden sich in zahlreichen weiteren Literaturgattungen Abschnitte betreffend der Bettler, so etwa in der Sammlung sprichwörtlicher Ausdrücke von al-ʿIṣṭiṣāʾ, Tamīl, S. 199/200.

⁸⁵ al-Ġawbarī, Kaṣf, S. 86-96/Übers. Khawam, S. 35-53. Zu al-Ġawbarī und seinem Werk vgl. Högmeier 2006, Stefan Wild: „al-Diawbarī“, in: *Encyclopaedia of Islam* 2 (WebCD, Leiden: Brill 2003, Bde. 1-11) und Wild 1975.

schwer auszuloten. So erwähnen andere Textgattungen die Banū Sāsān nur in Ausnahmefällen und niemals als eine Bruderschaft. Im gewissen Sinne stellt sich somit hier das gleiche Problem, mit dem auch die Forschung zum frühneuzeitlichen Europa konfrontiert ist, die teilweise mit einer vergleichbaren Warnliteratur arbeitet. Auch hier schreiben die zeitgenössischen Autoren der Bettlerschaft einen hohen Organisationsgrad zu. Das bekannte *Liber Vagatorum* (erstmalig 1509-11) zum Beispiel drückte mittels des deutschsprachigen Untertitels „Der Bettler Orden“ die Tendenz des Genres aus, die behandelte Unterwelt als formalisierte und strukturierte Organisation zu beschreiben, die in diesem Maße sicherlich nicht existierte.⁸⁶ Dieses Genre begleitete und unterstützte zudem diskursiv die zunehmend repressive Politik gegenüber Bettlern in der Frühen Neuzeit, indem der Schwerpunkt auf betrügerische Praktiken gelegt wurde.⁸⁷ Der Bettler wurde hier als ein moralisch verwerfliches und sozial bedrohliches Individuum dargestellt, gegen das die Obrigkeit vorzugehen hatte.⁸⁸ Das hier verwendete arabischsprachige Material spielte sicherlich eine andere Rolle, da sich in dieser Periode kein vergleichbarer Wandel in der Wahrnehmung der Bettler im Nahen Osten vollzog. Dennoch werden die in der Elite angesiedelten Autoren die Banū Sāsān in ihren Texten nicht frei von standortgebundenen Interessenlagen und unabhängig vom jeweiligen Publikumsgeschmack beschrieben haben.

Für das neuzeitliche Europa können zumindest einige Hinweise aus juristischem Quellenmaterial abgeleitet werden,⁸⁹ die zeigen, dass die Gauner- und Bettlerliteratur zwar stark typisiert, aber nicht ohne extratextuellen Bezug ist. Im arabischsprachigen Raum schweigen die Chroniken vollständig in Hinblick auf eine organisierte Struktur, die mit Banū Sāsān bezeichnet wird. Aus diesem Grunde sind alle folgenden Aussagen zu den Banū Sāsān als organisierte Gruppe eher spekulativer Natur. Dennoch erscheint es, wie aus den folgenden Ausführungen deutlich wird, zumindest legitim von einer sāāsānischen Identität zu sprechen. Ebenso sind Beschreibungen von Bettlertypen, wie sie in der arabischsprachigen Gauner- und Bettlerliteratur erwähnt werden, mit Vorsicht durchaus verwendbar in der historischen Forschung, da es auch in anderen Textgattungen, wie etwa Chroniken, entsprechende Hinweise gibt.

Es ist Abū Duʿaf, der im späten 4./10. Jahrhundert im Umfeld des buyyidischen Wesirs und Literaten Ismāʿīl b. ʿAbbād (st. 387/995) das erste Mal ausführlicher über die Bruderschaft der so genannten Banū Sāsān schreibt.⁹⁰ In folgenden Werken wie

⁸⁶ Vgl. Jütte 1994, S. 178-85.

⁸⁷ Irsigler 1986, S. 183/4; Irsigler/Lassota 1984, S. 50-56.

⁸⁸ Pugliani 2003, S. 131-38.

⁸⁹ Jütte 1994, S. 178-81 und Jütte 1988, S. 70-105.

⁹⁰ Ibn ʿAbbād versammelte um sich einen Kreis von Gelehrten und Dichtern, die u. a. eine Vorliebe für diese Themen entwickelten. Neben dem Werk Abū Duʿafs ist hier vor allem die „*Qaṣṣida* über die Banū Sāsān“ von al-ʿAḥnaf al-ʿUḳbarī zu nennen.

den *maqām*⁹¹ al-Hamadānis (st. 398/1008), dem wannenden Prosawerk al-Ġawbarīs (fl. 1. Hälfte 7./13. Jahrhundert), dem Schattenspiel Ibn Dānīrīs (st. ca. 710/1310) und dem Gedicht Saʿī ad-Dīn al-Hillīs (st. 749/1348) wird dieses Thema aufgegriffen, bzw. weitergeführt.⁹² Die Herkunft des Namens „Banū Sāsān“ (wörtl.: Söhne des Sāsān, d. h. Sāsāniden) ist ungeklärt, hierzu vorgebrachte Erklärungen in den Quellen beziehen sich entweder auf einen legendären Šayḥ Sāsān, eine Art Schutzpatron, oder auf einen enterbten Thronnachfolger der persischen Dynastie der Sāsāniden (224 bis 651 n. Chr.), der auf seiner lebenslangen Flucht eine Vagabundeneexistenz geführt haben soll.⁹³ Eine dritte zeitgenössische Erklärung war, dass die Perser in ihrer Gesamtheit sich nach der arabischen Eroberung dem vagabundierenden Bettlertum hingeeben und dafür den Namen dieser letzten vorislamischen persischen Dynastie angenommen hätten.⁹⁴

Zu den Banū Sāsān gehörte eine Vielzahl von Gruppen, die einzeln und auch in ihrer Gesamtheit als Randgruppe(n) im Sinne der eingangs getroffenen Definition bezeichnet werden können. Unter den in den einschlägigen Texten genannten Gruppen waren stets Bettler, Schwindler (zum Beispiel jene, die Geld annehmen, um an Stelle anderer die Pilgerfahrt nach Mekka durchzuführen ohne dies umzusetzen), Wahrsager, Amuletverkäufer, Traumdeuter, Quacksalber/Zahnärzte, Heilmittelverkäufer, Volksprediger, Schlangenbeschwörer, Löwen- bzw. Tigerdompteure, Altkleidersammler⁹⁵ und Reliquienfälscher.⁹⁶

Charakteristisch für die Banū Sāsān ist, dass sie einen gruppenspezifischen Sozioklekt verwendeten, der auf dem Arabischen basierte, aber eine Vielzahl von lexikalischen Elementen anderer Sprachen aufnahm und das Arabische in syntaktischer und grammatikalischer Hinsicht abwandelte.⁹⁷ Zeitgenössische Quellen beschreiben

⁹¹ Kurze Erzählungen, die mit Reimprosa und verschiedenen rhetorischen Mitteln verziert werden.

⁹² Die Banū Sāsān wurden selbstverständlich in einer Reihe weiterer Werke behandelt, wie etwa den *maqām* al-Ḥarīs (st. 316/1122). Vgl. Gutbrie (1993) für eine ausführliche sozialgeschichtliche Studie anhand illustrierter Manuskripte von al-Ḥarīs *maqām*, insbesondere S. 26-28 für Bettler.

⁹³ So zum Beispiel Ibn Dānīrī, *ʿAḡb*, S. 87, Z. 22: „Wir sind die Abkömmlinge der Sāsān, ihrer prächtig geschmückten Könige“.

⁹⁴ Vgl. Bosworth 1976, Bd. I, S. 22-4.

⁹⁵ Für diese Gruppen vgl. Abū Dulaf, *Qasida*, Verse 80-2 (Schwindler); Verse 57/8, 88/9 (Wahrsager); Verse 74, 76 (Amuletverkäufer); Vers 84 (Traumdeuter); Verse 40, 75, 77, 99, 103/6 (Quacksalber/Zahnärzte und Heilmittelverkäufer); Vers 41 (Volksprediger); Verse 92-7 (Schlangenbeschwörer); Vers 109 (Löwen- und Tigerdompteure); Vers 148 (Altkleidersammler).

⁹⁶ al-Ġawbarī, *Kaṣf*, S. 152-4/Übers. Khawam, S. 141-43. Solche Fälschungen waren insbesondere die Sandale des Propheten oder ein Mantel, der wahrweise einem Mitglied der Prophetenfamilie oder dem ersten „rechgeleiteten“ Kalifen Abū Bakr (st. 13/634) zugeschrieben wurde.

⁹⁷ Zu den linguistischen Aspekten cf. Bosworth 1976, Bd. I, S. 150-79.

diesen Sozioklekt als eine eigene Sprache, als „*luḡat al-šayḥ Sāsān*“.⁹⁸ Diese diente ebenso wie das Rotwelsch der Frühen Neuzeit⁹⁹ einerseits dem Informationsschutz, um in Anwesenheit Außenstehender für schützenswerte erachtete Mitteilungen weiterzugeben. Andererseits verfügten die Banū Sāsān durch ihre Sprache über ein Identitätsmerkmal, durch das sie das klare „Wir“ von „Ihnen“, den „*ahbān*“ (Tölpel, Einfaltspinsler)¹⁰⁰ genannten Anderen, differenzieren konnten. Die zahlreichen Worterklärungen, die Verfasser von Anthologien einfügten sobald sie entsprechende Texte zitierten, zeigen die Fremdheit, die dieser Sozioklekt hervorrief.¹⁰¹ Wenn von einer Gruppe der Banū Sāsān gesprochen werden kann, so ist es diese gemeinsame Sprache, die den verschiedenen „Mitgliedern“ der Gruppe eine Teilhabe an der „Bruderschaft“ erlaubte. Eine organisierte Teilhabe an der sāsānischen Interaktionsgemeinschaft hingegen scheint auf unmittelbare persönliche Hierarchien beschränkt gewesen zu sein, insbesondere „Ausbildungsverhältnisse“ zwischen Anfängern und Fortgeschrittenen¹⁰² sowie Hierarchien innerhalb der Gruppe, mit der man jeweils auf Wanderschaft war.¹⁰³

Die Banū Sāsān stellen eine eindeutige Randgruppe dar, die das identitätsstiftende „Wir“ neben der Sprache offensiv über nicht-konformes Verhalten und bewussten Regelbruch konstituierten. In Abū Dulafs Werk zum Beispiel wird die Gruppe zunächst in Differenz zur Mehrheitsgesellschaft beschrieben (Verteidigung des eigenen Territoriums) und die Nichtsesshaftigkeit als entscheidendes Charakteristikum eingeführt:

[Ich bin einer von] den Banū Sāsān, jemand, der seit Frühzeiten die [der Gruppe eigenen] Gebiete verteidigt hat.
Weit sind wir gewandert, auch wenn unser leizendliches Ziel nur Nišāpūr wal.
Die Trennung hat uns zu einem entfernten Ziel getrieben, [und dabei] in diese und jene, in alle möglichen Richtungen gestoßen.
So wie es der Wind auf offenen Feld mit den Sandhügeln macht.¹⁰⁴

⁹⁸ Bosworth 1976, Bd. I, S. 158; Ibn Dānīrī, *ʿAḡb*, S. 5.

⁹⁹ Zum Verhältnis von Rotwelsch und Bettlertum vgl. Jütte 1988.

¹⁰⁰ Zum Beispiel Saʿī ad-Dīn, *Qasida*, Vers 1.

¹⁰¹ So fügte zum Beispiel al-Ḥarīs in seinem Werk *Yalīmar ad-dāḥir* nach nahezu jedem Vers der *Qasida Sāsānīya* von Abū Dulaf eine Erklärung ein (Bd. III, S. 358-77).

¹⁰² Bosworth 1976, Bd. I, S. 91/2.

¹⁰³ Vgl. Saʿī ad-Dīn, *Qasida*, Verse 1, 2, 3, 26.

¹⁰⁴ Abū Dulaf, *Qasida*, Verse 10-13. Übersetzung unter Berücksichtigung von Bosworths englischer Übertragung.

Daraufhin rühmte man sich Verhaltensweisen, die einen provokanten Bruch mit hegemonialen Normen darstellen, so zum Beispiel des Alkoholkonsums und „homosexueller“ Praktiken.¹⁰⁵ Stolz wird erklärt, dass sie Männer seien, „die niemals im Zustand der rituellen Reinheit verbleiben“¹⁰⁶ und Autoritätspersonen der Mehrheitsgesellschaft werden der Lächerlichkeit preisgegeben, so etwa „langbärtige Gelehrte, die bekannt sind für ihre frommen Äußerungen“, die die Banū Sāsān mit Nüssen und unreifen Datteln bewerfen und die sie mit „tausenden unreifen Füßen begrüßen.“¹⁰⁷ Die Aufzählung der verschiedenen Gruppen in dem Gedicht setzt den Normbruch fort, da diese zahlreiche Mittel als legitim ansehen, um das gesellschaftliche Umfeld zu betüren. Neben dem bewussten Normbruch wird die randständige „Wir“-Identität durch die Ablehnung hegemonialer Identitätsmuster betont, wie etwa der Trennung zwischen muslimisch regierten Territorien und anderen Gebieten. So deklamiert der fiktive Sprecher in Abū Dulaf's Werk: „Die gesamte Welt und Alles was in ihr ist, ist unser; die Gebiete des Islam ebenso wie die Gebiete des Unglaubens.“¹⁰⁸

Durch die Abgrenzung zwischen den Identitäten der Banū Sāsān und der Mehrheitsgesellschaft konstituierten die Banū Sāsān sich als Fremde im Inneren der Gesellschaft, bzw. wurden als solche konstituiert. In der arabischsprachigen Gauner- und Bettlerliteratur werden die Banū Sāsān so in der Tat oftmals als *al-ḡayrāt*, die Fremden, bzw. die Sonderbaren, bezeichnet.¹⁰⁹ Eines der Schattenspiele Ibn Dāniyāl's, Dichter und Augenarzt im Kairo des 7./13. Jahrhunderts, trägt bezeichnenderweise den Titel „Der verblüffende Prediger und der Fremde.“¹¹⁰ Dieses Stück, das kaum eine durchgehende Handlung hat, wird von der zentralen Figur des Fremden zusammengehalten, der es einleitet und abschließt. Sich selbst als einen der Banū Sāsān vorstellend, führt er eine Reihe von Charakteren ein, die stellvertretend die Banū Sāsān repräsentieren. Diese Abfolge von Figuren wie dem Schlangenbeschwörer, Quacksalber, Akrobaten, Jongleur, Astrologen, Amulethändler, Löwentrainer, etc. stellt in gewissem Maße die vielschichtige Person des Fremden selbst dar, der durch seinen abschließenden Auftritt die verschiedenen Aspekte wieder in seiner Person vereint.¹¹¹

¹⁰⁵ Abū Dulaf, *Qasida*, Verse 15/6, 25-29. Zur Problematik der Verwendung des Begriffes „Homosexualität“ auf vormoderne arabischsprachige Gesellschaften vgl. el-Rouayheb (2005). Es handelt sich bei den hier zitierten Versen jedoch nicht um die weit verbreitete Liebesdichtung für den bartlosen Jüngling, sondern um illegitim erwachte Praktiken wie Analverkehr.

¹⁰⁶ Abū Dulaf, *Qasida*, Vers 165.

¹⁰⁷ Abū Dulaf, *Qasida*, Verse 170-2.

¹⁰⁸ Abū Dulaf, *Qasida*, Vers 21.

¹⁰⁹ Belege hierzu vgl. Högmeier 2006, S. 444.

¹¹⁰ Ibn Dāniyāl, *ʿAḡib wa-ḡarīb*. Zu den Schattenspielen Ibn Dāniyāl's vgl. Jacob 1910; Jacob 1933; Jacob 1995; Kahle 1990; Hamada 1963; Moreh 1987; franz. Übersetzung: Khawam 1997.

¹¹¹ Badawi 1992, S. 22/3.

In den Selbstbeschreibungen der Banū Sāsān spielte die Bettelei eine hervorgehobene Rolle.¹¹² So erklärt der fiktive Sprecher Abū Dulaf's: „Ich bin einer von der Bruderschaft der Bettlerherren, der Bruderschaft der Außergewöhnlichen, den Banū Sāsān“ und „Wir sind die Bruderschaft der Bettler.“¹¹³ Die Teilhabe der nichtressourcen Bettler an den Banū Sāsān zeigt, dass diese an der strukturellen Einbindung der urbanen Bettler in die städtische Gesellschaft, die oben beschrieben wurde, nicht teilhaben konnten oder wollten. Dadurch, dass sie eine ungebundene, nahezu herrenlose Schicht waren, stellten sie für die Mehrheitsgesellschaft ein soziales Problem und für die Obrigkeit eine potentielle Gefahr dar. Diese Rolle nahmen sie insbesondere ein, da die Selbstwahrnehmung der zeitgenössischen Gesellschaften, zumindest der kulturellen Eliten, eine der Sesshaftigkeit war. Nichtsesshafte Gruppen wie etwa nomadische Beduinen tauchen in den zeitgenössischen Quellen, trotz der de facto häufig sehr engen Beziehungen zwischen ihnen und der sesshaften Bevölkerung, im gewissen Maße als Repräsentanten der Fremdheit und Unzivilisiertheit auf.¹¹⁴ Akzeptierte Nichtsesshaftigkeit war in erster Linie eine Durchgangssphase (so zum Beispiel die Reisen der Gelehrten) bei der implizit immer eine folgende Phase der Sesshaftigkeit vorausgesetzt wurde. Diese Marginalisierung und Ausgrenzung des nichtsesshaften Lebensstils führte dazu, dass sich die fahrenden Bettler anderen Gruppen wie Trickbetrügern, Quacksalbern, Pseudopilgern etc. anschlossen. Als Verbindung solcher Gruppen stellten die Banū Sāsān nicht nur ein soziales Problem dar, sondern waren eindeutig in einem kriminellen Milieu, der Bosworth'schen „Unterwelt“, angesiedelt, was wiederum ihre Randständigkeit verstärkte.¹¹⁵

Diese Randständigkeit wird auch in literarischen Zeugnissen zu vagabundierenden Bettlern deutlich, die nicht explizit mit den Banū Sāsān assoziiert wurden. Das erste überlieferte Werk der Gauner- und Bettlerliteratur von al-Ġāhiz (st. 255/868-9), „Das Buch der Geizigen“, zitiert in einem längeren Abschnitt die Worte des früheren Bettlerführers Ḥalīd b. Yazīd auf seinem Totenbett. Er, der sich in Basra niedergelassen hatte und nun für seinen Geiz bekannt war, brüstet sich damit, dass er dreißig Jahre gebettet habe. Die Randständigkeit des nichtsesshaften Bettlers wird hier durch die Namen der Bettler konstituiert, die unter ihm gearbeitet haben sollen: Isḥāq *Qatāʾil al-Ḥīr* (der Vulvaschlächter), Qarn Ayrihi (erigierter Penis), Šahām Ḥimār Ayyūb (Hiobs Esel), Sa'dawayh Nā'ik Ummihī (der mit seiner eigenen Mutter

¹¹² So ist dieses Thema in Abū Dulaf's Werk in 52 der insgesamt 196 Verse erwähnt, wodurch es das prominenteste Einzelthema ist.

¹¹³ Abū Dulaf, *Qasida*, Verse 10/1 und 23.

¹¹⁴ Zur ambivalenten Repräsentation des Beduinentums in der arabischsprachigen Literatur bis zum 4./10. Jahrhundert vgl. Bauer 2005 und Leder 2009.

¹¹⁵ Zur Beziehung zwischen den sich gegenseitig verstärkenden Phänomenen der Randständigkeit und der Zugehörigkeit zu einem kriminellen Milieu im frühneuzeitlichen Europa, vgl. Jütte 1988, S. 32/3 und Rheinheimer 2009, S. 139-9.

Geschlechtsverkehr hat) u. a.¹⁶ Inwieweit diese Namen den nichtsesshaften Bettlern von der Mehrheitsgesellschaft zugeschrieben oder von diesen vielmehr als ein weiterer offener Normenbruch zum stolzen Ausdruck ihrer Randständigkeit getragen wurden, muss dahin gestellt bleiben.

Nichtsesshaften Bettlern wird in den literarischen Quellen der Randgruppenstaus häufig auch durch Zuschreibung einer wechselhaften geradezu „nichtsesshaften“ Identität verliehen. Da diese Bettler von mehrheitsgesellschaftlichen Identitäten ausgeschlossen waren, konnte ihnen eine Beliebigkeit zugeschrieben werden, die mit einem der zentralen Elemente, dem genealogischen Abstammungsprinzip, brach. Am deutlichsten erscheint dies in der Figur des Abū Paṭh al-Iskandarī, der in den *maqām* des Badī' az-Zamān al-Hamadānī (st. 398/1008) die zentrale Rolle spielt. al-Iskandarī taucht in den *maqām* immer wieder als Bettler in unterschiedlichen Verkörperungen und mit wechselnden Identitäten auf, u. a. als Anführer einer Gruppe der Banū Sāsān. Zur Rede gestellt erklärt er sein Handeln dann jeweils dem Erzähler. So erläutert er dem Erzähler, als dieser ihn als vorgeblich verarmten Vater mit einem Kind bettelnd auf dem Markt antrifft:

Du mußt in deinem Leben lügen
und die Menschen stets betrügen.
Ich seh', die Zeiten ändern sich,
und so wie sie, so tu's auch ich.

Sein Auftreten als bettelnder Angehöriger des Stammes der Qurayš, dem Stamm des Propheten Muḥammad, kann er dementsprechend mit einer ironischen Referenz zum Abstammungsprinzip erklären:

Manche Menschen, die Gott dienen,
führen ein verdrehtes Leben,
da sie abends sich wie Araber
und früh wie Nabatäer geben.

Die Negation des Abstammungsprinzips kombiniert er mit einem Spiel mit religiösen Identitäten, wenn er als zum Islam bekehrter Christ, der nun gegen seine ehemalige Heimat (das Byzantinische Reich) kämpfen will, durch die Länder zieht und erklärt:

¹⁶ al-Ġāhiz, *Buḥalā'*, S. 36/7. Ein weiteres Werk desselben Autors speziell zu den Bettlern unter dem Titel *Ḥiyal al-mukaddir* (Buch der Bettlertricks) ist nur fragmentarisch überliefert, vgl. Högmeier 2006, S. 22.

So wie die Zeit sich ändert,
ist mein Stammbaum auch veränderlich.
Er liegt allein in ihren Händen
und, wenn sie will, verändert sich.
Des Abends bin ich Byzantiner,
Araber bin ich morgenlich.

Die Normverletzung mittels wechselnder religiöser Identitäten drückt er noch deutlicher aus durch die Worte:

In Moscheen bin ich Muslim,
in den Klöstern bin ich Christ.¹⁷

Dieses Spiel mit wechselnden Identitäten kommt auch in Ibn Dāniyāl's Schattentheaterstück zum Ausdruck, wo der Bettler der Banū Sāsān die richtige Redeweise zitiert, mit der christliche Würdenträger anzubetteln seien:

Und wenn er zu einem Würdigen und Wohltätigen von den Christen kommt,
so sagt er: „O Priester jeder Kirche und jedes Klosters,
Bei der Jungfrau Maria, der Mutter des gekrönten Sohnes,
Bei Petrus, dem ersten Oberhaupt der Kirche Gottes,
Bei Marcus, dem der Thron (Bischofssitz) vor den Dynastien gehörte,
Ich meine den von Alexandria als Patriarchen, als er (die Stadt) verwaltete,
Dann bei Johannes, bei Lukas und dem trefflichen Mathäus
Und Andreas, der kam nachfolgend den Aposteln,
Bei Bartholomäus oder Thaddäus, dem entsendeten,
Bei der Wahrheit des Simon und des Thomas, des würdigen und
vortrefflichen,
Bei Paulus mit den Schülern, dem Vater der Mission,
Bei der Poesie der Perlen, welche im Buch der Epistel,
Bei den Märtyrern, wenn sie zu Boden gestreckt und um des Guten willen
getötet werden,
Sei mir gegenüber freigebig und unterstütze mich,
o meine Hoffnung, o meine Hoffnung!“¹⁸

Die Zuschreibung wechselnder Identitäten in den literarischen Quellen ist ebenfalls zentral für die Beschreibung der unterschiedlichen Bettlertypen, die in den Texten

¹⁷ Sämtliche Zitate aus al-Hamadānī, *Maqāmāt*, 2, 3, 18, und 24. Maqāmc (Übers. Rortel).
¹⁸ Ibn Dāniyāl, *ʿAṭīb*, S. 84/5; Übersetzung nach Jacob 1910, S. 36/7.

stets in längeren Abschnitten aufgezählt werden. Hier wird ein hoher Grad der Spezialisierung deutlich, für die im sässanischen Soziolekt jeweils eigene Termini existierten. Die Strategien basierten dabei entweder auf der Vortäuschung einer körperlichen oder geistigen Behinderung oder auf einer Erzählung des unverschuldet in Not Geratenen. Die erste Strategie umfasst etwa den *kāḡānī* (der mit Schaum vor dem Mund vorigbt verückt oder von Epilepsie befallen zu sein), den *qarāf* (der vorigbt, dass er am Arm oder Bein ein schreckliches Geschwulst hat), den *isīl* (der vorigbt, das Augenlicht verloren zu haben oder schwer an den Augen erkrankt zu sein),¹¹⁹ den *ḡarīh* (der schwere Verbrennungen simuliert) und den *hāḡūr* (der Hämorrhoiden vortäuscht).¹²⁰ Die zweite Strategie umfasst etwa den *makkī* (der vorigbt, Sohn eines reichen Kaufmannes aus Kairo zu sein, der von Straßenräubern überfallen wurde), den *ḡāḡawī* (der Spuren von Ketten an Händen und Beinen anbringt und behauptet, dass er 50 Jahre im unterirdischen Kerker verbracht hatte) und den *mufāḡil* (der mit einem Komplizen arbeitet und behauptet, dass sie ausgeraubte Kaufleute seien).¹²¹ Für etliche der sässanischen Bettlertypen, dies sei nur am Rande erwähnt, gab es auch im Rotwelsch entsprechende Begriffe, so etwa den *kandīter* (der ausgeraubte Kaufmann) und den *ḡarīner* (der sich Seife vor den Mund schmiert).¹²²

Die Texte geben auch detailliert Auskunft darüber wie das entsprechende Leiden vorge täuscht werden kann. Für Blindheit zum Beispiel werden die Augenlider mit einer Mischung aus dem Blut der Kamelzacke und Akazien gummi verklebt, was später ohne Probleme entfernt werden kann.¹²³ Ibn Dāniyāl's Schattentheaterstück beschreibt die Tricks und Strategien der Bettler als eine Überlieferung des Šayḥ Sāsān:

Reiter die Vorderseite der Kamelbuckel des ungestümen Belästigers und kleidet euch in die Panzer der unverschämten Gesichter. Stellt euch sehend blind und hörend taub, und stellt euch hinkend, denn der Hinkende überholt. Und stellt euch stumm, denn das Versummen ist die Sprache der Freude. Legt über eure Hände abgezogene Häute und trinkt den Aufguss von Häcksel, damit eure Gesichter gelb und eure Bäuche aufgeblasen werden. Drängelt euch durch die Reihen der Betenden in den Moscheen und belästigt die Einfaltspinsel mit Anbeteeln auf den Straßen. Eure kostbarste Tracht seien abgetragene Kleider und die größte eurer Sorgen das Zusammenbringen von Habe. Reiset mit diesen beiden: Verlaßt euch auf Bankrott und Schuldenmachen. Die Gesundheit des Auges beruht ja auf der des Menschen und

die Gesundheit des Menschen auf der des Auges. Dann rezitiert er: „So habe ich euch denn Rat erteilt in jeder Zunge und euch diese Angelegenheit von [Šayḥ] Sāsān her überliefert.“¹²⁴

Nichsesshafte Bettler, die den Soziolekt der Banū Sāsān beherrschten, können also, im Gegensatz zu den sesshaften, urbanen Bettlern, zweifelsohne als Randgruppe beschrieben werden. Sie hatten eine Identität als eigenständige Gruppe, die sie mittels der gemeinsamen Sprache und mittels des offensiv vorgetragenen Normbruchs herausbildeten. Durch diese Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft und der Ablehnung von deren Identitätsentwürfen nahmen sie als „innere Fremde“ einen Platz am Rand der Gesellschaft ein.

Derwische/Faqīre – Betteln aus religiösen Beweggründen

Abschließend soll die Frage der Randständigkeit von Bettlergruppen an einem deutlich anders gelagerten Beispiel diskutiert werden, den religiösen Bettlern. Diese Gruppe ist für den hier untersuchten Zeitraum von besonderer Relevanz, da in islamisch geprägten Gesellschaften eine neue Askesebewegung auftrat, die sich von vorherigen mystisch geprägten Praktiken in zweierlei Hinsicht unterschied. Einerseits verbanden diese Gruppen Askese besonders deutlich mit sozialer Devianz, etwa durch abweichende Bekleidung, Drogenkonsum oder die offensiv zur Schau gestellte Ignorierung der rituellen Pflichten. Andererseits interpretierten sie das Armutsideal wesentlich radikaler als vorherige Gruppen, so dass die Praxis des Bettelns (häufig verbunden mit Wandertum) in ihren Reihen stärker hervortrat.

Mystische Konzepte waren seit der Entstehung des Islam Teil muslimischer Glaubensvorstellungen und -praktiken. Gemeinsam ist den unterschiedlichen Strömungen das Streben nach einer direkten Erkenntnis Gottes, bzw. einer spirituellen Nähe zu ihm, was teilweise als die Suche nach einer Einheit mit Gott verstanden wurde. Dieser mystische Zweig des Islam war über Jahrhunderte durch eine individuelle Praxis charakterisiert, die selten im Rahmen institutionalisierter Strukturen ihren Niederschlag fand. Erst im 6./12. Jahrhundert begannen sich strukturierte Bruderschaften herauszubilden, unter denen auch die Gruppen der neuen Askesebewegung waren. Ihre Anhänger, die religiösen Bettler, werden im Türkischen *derwīš*, im arabischen *faqīr* (pl. *fuqarā'*, wörtl. „Arme“) genannt.¹²⁵ In den Quellen taucht

¹¹⁹ al-Ġāhiz, *Buḥalā'*, S. 63-5.

¹²⁰ al-Bayhaqī, *Maḥāsin*, S. 582-4. Zu al-Bayhaqī vgl. ebenfalls Schwally 1912 und Prochiewicz-Studnicka, 2000.

¹²¹ al-Bayhaqī, *Maḥāsin*, S. 582/3.

¹²² Jütte 1988, S. 92 und Jütte 1994, S. 184.

¹²³ al-Ġawḥarī, *Kāfī*, S. 142/Übers. Khawam, S. 123/4.

¹²⁴ Ibn Dāniyāl, 'Aḡīb, S. 62 (Übersetzung nach Jacob 1913, S. 69/70).

¹²⁵ Für eine Einführung in den mystischen Islam und weiterführende Literatur cf. J. O. Hunwick et al., „Tasawwuf“, in: *Encyclopedia of Islam* 2 (WebCD, Leiden: Brill 2003, Bde. 1-11), Baladik 1989, Knysh 1999 und Chittick 2000.

somit häufig im Bezug auf Arme und auch Bettler der Ausdruck „*al-maškīn wa-al-fuqarā*“ auf, an die zum Beispiel Almosen verteilt wurden. In diesem Falle bezieht sich der erste Ausdruck auf Arme/Bettler als soziale Kategorie und schließt somit weitgehend die im ersten Abschnitt behandelte Gruppe der urbanen sesshaften Bettler mit ein. „*Fuqarā*“ hingegen nimmt Bezug auf die hier behandelten religiös motivierten Bettler.

al-Ġazālī (st. 505/1111), einer der großen Gelehrten des vormodernen Nahen Ostens, nimmt in seinem Werk „Die Neubelebung der religiösen Wissenschaften“ (*Ḥiyāʾ ulīm ad-dīn*) – dem Versuch, mystische mit stärker *ḫarīʾa*-orientierten Glaubensvorstellungen und -praktiken zu verbinden – Stellung zur Frage der religiös motivierten Armut und Bettelei.¹²⁶ Er betont, dass jeder Muslim – sofern körperlich und geistig hierzu in der Lage – die Pflicht habe, sich seinen Lebensunterhalt selbst zu verdienen und dass das Betteln grundsätzlich zu missbilligen sei.¹²⁷ al-Ġazālī stützt seine Missbilligung auf drei theologische Überlegungen. Zunächst macht der Bettler seine Armut öffentlich, was auch als Klage über Gott verstanden werden kann, der nicht für einen gesorgt habe. Zweitens erniedrigten sich der Bettler und auch der Spender vor jemand anderem als Gott und drittens könnte der potentielle Spender sich durch falsche Intention oder durch die Verweigerung der Gabe selbst schaden.¹²⁸

Allerdings relativiert al-Ġazālī diese Missbilligung in Hinblick auf religiös motivierte Bettler, die reinen Herzens betteln, um ein der Religion gewidmetes Leben zu führen.¹²⁹ Für diese gibt es die Möglichkeit, die theologischen Bedenken zu umgehen. So sollten sie unmissverständlich ausdrücken, dass ihr Betteln keine Klage gegenüber Gott sei, Erniedrigung vermeiden, indem entweder nahe Verwandter oder gänzlich Fremde gefragt würden und dem Geber die Möglichkeit eröffnet werde, dadurch auszuweichen, dass sie ihn nicht direkt ansprechen. Auch für religiös motivierte Arme sei es zwar am dienstvollsten, nicht zu betteln, aber dieses bewege sich auf jeden Fall nicht im Bereich des Verbotenen. Die letztendliche Erlaubnis des Bettelns schließt al-Ġazālī mit einer Neuinterpretation der oben zitierten prophetischen Überlieferung ab, dass die „obergebende Hand besser als die untere bettelnde Hand“ sei. Seines Erachtens kann diese Überlieferung im Sinne der Idee eines Austausches zwischen materiellen und spirituellen Gaben auch in einem umgekehrten Sinne verstanden werden: Die Hand des Bettlers ist in Wirklichkeit die Obere, da er dem Spender die Möglichkeit gibt, sich Verdienste für das Jenseits zu erwerben und der Spender somit im eigentlichen Sinne der Empfänger einer Gabe ist.¹³⁰

An diesem Punkt setzt die Gegenposition an, wie sie zum Beispiel von Ibn al-Ġawzī (st. 597/1200), dem Bagdader Gelehrten und populären Prediger, vertreten wird. In seinem Werk „Die Verblendung durch den Teufel“ (*Talbīs ḥilīs*) verwirft er diese Interpretation der Überlieferung, die er lediglich als Versuch sieht, Betteln zu legitimieren.¹³¹ In einem längeren Abschnitt dieses Werkes, das sich gegen Strömungen wendet, die seines Erachtens unstaatshaftige Neuerungen dogmatischer und/oder gläubenspraktischer Natur eingeführt haben, führt er aus, dass Reichtum loblich ist, dass die Altvordern das Armutsideal nicht kannten und dass „Armut eine Krankheit ist.“¹³² Insbesondere greift er diejenigen Mystiker an, die vorhandenen Reichtum aufgrund eines falsch verstandenen Armutsideals weggeben und dann auf Almosen angewiesen sind und/oder arbeitsfähig sind und trotzdem betteln. Denn dadurch, dass man sich von Anderen abhängig macht ist man gezwungen, Kompromisse einzugehen, die dem Seelenheil abträglich sind, so etwa einen Umgang mit ungerechten Herrschern zu pflegen.¹³³

Vor diesem geistesgeschichtlichen Hintergrund wird deutlich wie radikal die Neuinterpretation des Armutsideals durch die Askesebewegungen war, die ab dem 6./12. Jahrhundert zunehmend in Erscheinung traten. Die unterschiedlichen Gruppen innerhalb dieser Bewegung entstanden als Gegenbewegung zur sich entwickelnden zeitgenössischen Synthese zwischen mystischen und stärker *ḫarīʾa*-orientierten Glaubensvorstellungen und -praktiken wie sie zum Beispiel al-Ġazālī bereits skizziert hatte. Diese Synthese war begleitet von einer stärkeren Patronage seitens der Herrschaft für mystische Bruderschaften, wodurch diese wiederum enger an politische und militärische Eliten gebunden wurden. Hierdurch kamen Spannungsfelder innerhalb des Mystizismus zum Tragen, so etwa zwischen gemeinschaftlichen/individualistischen oder weltzugewandten/weltabgewandten Tendenzen.¹³⁴ Dementsprechend war die öffentlich praktizierte und häufig provozierende Weltabgewandtheit ein entscheidendes Charakteristikum der neuen Askesebewegung, die auch dadurch die Abgrenzung von den großen Bruderschaften suchte. Ihr Ziel war nicht die Veränderung und Reform der Gesellschaft oder das Aufzeigen einer Alternative, sondern die grundsätzliche Negierung der hegemonialen Normen.

Ein typisches Beispiel für eine solche Gruppe war die Qalandariya-Bruderschaft, die ihren Ursprung in der östlichen islamischen Welt des 4./10. Jahrhunderts hatte und im 7./13. Jahrhundert in Ägypten und Großsyrien zunehmend an Bedeutung gewann.¹³⁵ Die zentrale Position in ihrer Verfestigung als Bruderschaft und ihrer Aus-

¹²⁶ Sabra 2000, S. 17-20 diskutiert frühere mystisch geprägte Werke zu dieser Frage.

¹²⁷ al-Ġazālī, *Ḥiyāʾ*, Bd. II, S. 69-66.

¹²⁸ al-Ġazālī, *Ḥiyāʾ*, Bd. IV, S. 209.

¹²⁹ al-Ġazālī, *Ḥiyāʾ*, Bd. II, S. 66.

¹³⁰ al-Ġazālī, *Ḥiyāʾ*, Bd. IV, S. 207-11.

¹³¹ Ibn al-Ġawzī, *Talbīs*, S. 207.

¹³² Ibn al-Ġawzī, *Talbīs*, S. 202.

¹³³ Ibn al-Ġawzī, *Talbīs*, S. 196-208.

¹³⁴ Karamustafa 1994, S. 90-96.

¹³⁵ Tahsin Yazıcı: „Qalandariyya“, in: *Encyclopaedia of Islam* 2 (WebCD, Leiden: Brill 2003,

dehnung Richtung Westen nimmt Ġamāl ad-Dīn as-Sāwī/as-Sawāḡī (st. ca. 630/1233) ein, der ursprünglich aus dem Osten der islamischen Welt stammte, die letzten zwei Jahrzehnte seines Lebens jedoch in Damaskus und Oberägypten verbrachte.¹³⁶ Nach ihrer Verbreitung im arabischen Nahen Osten – und teilweise parallel hierzu – gewann die Gemeinschaft in anderen muslimisch geprägten Regionen an Bedeutung, so etwa in Iran und Kleinasien bereits seit dem frühen 7./13. Jahrhundert, aber auch in Indien im 7./13. und 8./14. Jahrhundert.¹³⁷ Trotz ihrer ursprünglichen Verfestigung im arabischsprachigen Nahen Osten, war die Qalandariya wohl zu einem großen Teil persischsprachig. Der Topos des Qalandar ist somit auch vorwiegend für die persische Dichtung belegt, in der er sich im 6./12. und insbesondere im 7./13. Jahrhundert entwickelte und der im Zusammenhang mit Themen wie Weingenuß, Glücksspiel, profane Liebe und Ablehnung der Religion verwendet wurde.¹³⁸ Ab dem 10./16. Jahrhundert ging die Qalandariya zu großen Teilen in neu gegründete Orden auf, so zum Beispiel in Süd-Asien in den Čiṣṭiya-Qalandariya Orden und in Kleinasien in den der Bektaşis.¹³⁹

Die Qalandariya-Bruderschaft drückte ihr Verständnis von Askese durch fünf Praktiken aus: Armut, Bettelei, Nichsesshaftigkeit, Zölibat und Selbstgeißelung, wovon die ersten zwei an dieser Stelle relevant sind. Armut, oder eher die vollkommene Entsagung materiellen Besitzes, wurde nicht als gleichbedeutend mit Bettlerei gesehen. Ġamāl ad-Dīn as-Sāwī zum Beispiel lehnte die Annahme von Almosen ab, da er jeden Kontakt mit materiellem Besitz als verunreinigend ansah. Das Misstrauen gegenüber der Bettlei wie es bei as-Sāwī deutlich wird, beruht gerade nicht auf der positiven Betonung des eigenständigen Verdienens des Lebensunterhalts wie es al-Ġazālī vorgebracht hatte. Vielmehr wird jede aktive Teilhabe am wirtschaftlichen Geschehen abgelehnt und die Bettlei gewinnt in den Augen as-Sāwīs ihre problematische Stellung daraus, dass sie zu engen Bindungen mit der Mehrheitsgesellschaft führen könnte.

Bde. 1-11) demzufolge diese Bruderschaft stark vom Buddhismus beeinflusst war. Der ausführlichste Beitrag zur Qalandariya ist Karamustafa 1994. Eine Übersicht, die die Primärquellen kritisch dokumentiert, findet sich in Meier 1976, S. 494-716. Knysh 1999, S. 272-4, bietet eine prägnante Zusammenfassung des Forschungsstands, während Baldick 1996, die im zeitgenössischen Schrifttum gegen die Qalandariya erhobenen Vorwürfe recht unkritisch übernimmt.

¹³⁶ Pouzet 1991, S. 228. Der Namensteil as-Sāwī/as-Sawāḡī zeigt den (Familien-)Bezug zur nordiranischen Stadt Sāwa (vormals Sawāḡ).

¹³⁷ Zur Ausbreitung der Qalandariya in Indien und ihrer weiteren Entwicklung in Südasien vgl. Digby 1984. Ahmad (1995) verwirft in seinem (recht polemischen) Artikel die Beschreibung des Verhaltens der Qalandariya als abweichend.

¹³⁸ Zur frühen Entwicklung des Qalandariya-Genres vgl. De Bruijn 1992. Pierunek 1996-7, diskutiert das Thema am Beispiel des Dichters und Mystikers Fāḡir ad-Dīn al-Ḥāḡī (688/1289).

¹³⁹ Karamustafa 1999a, S. 243. Zur Rolle der Qalandariya in der Formierung des Bektaşisordens und dem vollständigen Aufgehen in demselben im Verlaufe des 11./17. Jahrhunderts cf. Oak 1997.

Die Mehrheit der Qalandaris ging allerdings nicht so weit und begann trotz anfänglicher Bedenken ihr Wirken als, meist nichsesshafte, Betteldervische. Auch in der weiteren Entwicklung der Bruderschaft blieb nichsesshaftes Betteln eine charakteristische Eigenschaft. Selbst wenn das Armutsideal zunehmend relativiert wurde,¹⁴⁰ verbanden Berichte in Chroniken und anderen Quellen die Anhänger der Bruderschaft meist mit dem Bettlertum.¹⁴¹ Als der mongolische Herrscher Hülgü im Jahre 658/1260 in der Nähe der nord-mesopotamischen Stadt Ḥarrān etwa eine Gruppe der Qalandariya traf, zog er über sie Erkundigungen ein. Der Gelehrte und Berater Nāṣir ad-Dīn Tūsī (st. 672/1274) beschrieb sie als den „Abfall der Welt“, woraufhin der Herrscher sie zunächst hinrichten ließ und Tūsī dann nach der Bedeutung seiner Aussage fragte. Aus der Antwort wird die Bedeutung der Arbeitsverweigerung und der Bettlei in der Wahrnehmung der Qalandariya deutlich: „Die Menschen teilen sich in vier Gruppen auf: Regierende, Händler, Handwerker und Bauern. Wer nicht zu ihnen gehört, fällt ihnen zur Last.“¹⁴²

Ihren Randgruppenstatus gewannen sie allerdings nicht nur dadurch, dass sie Betteln zu einem Teil der Glaubenspraxis erhoben, sondern auch mittels des zuvor erwähnten ausgeprägten abweichenden Sozialverhaltens, das bewusst mit den Normen der sie umgebenden Gesellschaft brach, so zum Beispiel die weitgehende Ignorierung der rituellen Pflichten und ein auffälliges Aussehen. Die Qalandaris rasierten sich die Kopf- und Barthaare sowie die Augenbrauen und teilweise auch Augenlider – eine Praxis, die distinktiv für diese Bruderschaft wurde.¹⁴³ Ausgehend von theologischen Überzeugungen, die deutlich von Mehrheitskonzepten abwichen, fanden es die Qalandaris selbstverständlich, dass sie auch im täglichen Umgang ein abweichendes Verhalten an den Tag legten, das sie aus der Mehrheitsgesellschaft ausschloss. Dementsprechend wurde die Eymologie ihres Namens wiederholt auf Holzblock, im Sinne von „ungehobelter Keil“ zurückgeführt.¹⁴⁴ So wie die nichsesshaften Bettler der Banū Sāsān mittels ihres Soziolektis Homogenität innerhalb ihrer Gruppe und Abgrenzung nach außen bewirkten, konnten diese Betteldervische durch ihr nichtkonformes und charakteristisches Auftreten und Handeln das bewusste Streben nach einer randständigen Identität verwirklichen.¹⁴⁵

¹⁴⁰ Karamustafa 1994, S. 14/5.

¹⁴¹ Belege hierzu in Meier 1976, S. 500.

¹⁴² Ibn al-Fuwwā, Ḥawādī, S. 105.

¹⁴³ Ḥasan al-ʿAḡamī al-Ġawālīq al-Qalandarī (st. 722/1322), Errichter der Qalandariya *ḡawāriya* außerhalb Kaṭos beim Naṣr-Tor, soll so zum Beispiel seine Hinwendung zu gesellschaftlich akzeptierten Formen der Askese kurz vor seinem Tode dadurch ausgedrückt haben, dass er von der „Barraur abließ“ (al-Maqrīṭi, Muḡaffa, Bd. III, S. 463).

¹⁴⁴ Meier 1976, S. 300/1.

¹⁴⁵ Für eine typische Biographie as-Sāwīs, die aus der Sicht der Mehrheitsgesellschaft die nichtkonformen Elemente kritisiert cf. ad-Dahabī, Taṭīb, 623-30, S. 423/4.

Diese Randständigkeit führte auch dazu, dass die Obrigkeit teilweise versuchte ihre Aktivitäten einzudämmen. So mussten die Qalandaris in der ersten Hälfte des 7./13. Jahrhunderts zumindest zweimal kurz nacheinander ihre Vertreibung aus Damaskus hinnehmen. Allerdings waren diese Vertreibungen nicht dauerhaft, und mamlukische Herrscher legten in der Folgezeit eine betont positive Haltung ihnen gegenüber an den Tag, so dass sie zum Beispiel über eine eigene Gebetsstätte, eine *ḡāwiyā*, verfügen konnten.¹⁴⁶ Der mamlukische Sultan Baybars (r. 658/1260-676/1277) verehrte etwa bereits as-Sāwīs Nachfolger in Damaskus, Muḥammad al-Balḥī, und beschenkte diesen reich.¹⁴⁷ Der Sultan Kitbūgā (r. 694/1295-696/1297) reiste mit Ḥasan al-Ḡwālāqī al-Qalandarī (st. 722/1322), der ein Hospiz für die Qalandariya in Kairo gegründet hatte und über beträchtlichen Einfluss innerhalb der mamlukischen Elite verfügte, nach Damaskus, wo er al-Qalandarī ebenfalls reich beschenkte.¹⁴⁸

Somit zeichnete sich schon wenige Jahrzehnte nach der Entstehung der Qalandariya im arabischsprachigen Nahen Osten eine stärkere Bindung zur Herrschaft ab. Diese zunehmende Weltzugewandtheit, die der Entstehungsintention der Gemeinschaft natürlich entgegenstand, war keine lineare Entwicklung: Anhänger der Qalandariya zeigten auch in den folgenden Jahrhunderten abweichendes Verhalten und waren teilweise Ziel repressiver Maßnahmen.¹⁴⁹ Es zeigt jedoch die außerwöhnliche Integrationskraft der mamlukischen Herrschaft, die es verstand, mit den unterschiedlichsten sozialen und kulturellen Gruppierungen enge Beziehungen zu unterhalten.¹⁵⁰ Ebenso wie die städtischen sesshaften Unterschichten der *ḥanāfiyya* mittels der Institution des *ṣulḥān al-ḥanāfiyya* bzw. *ḥanḥ al-ḥanāfiyya* eingebunden und kontrolliert wurden, verstand es die mamlukische Elite, diese Randgruppe mittels Patronage zumindest teilweise einzubinden.¹⁵¹

Die Frage nach dem Randgruppenstatus der Bettelderwische erfordert somit eine differenziertere Antwort als bei den vorherigen Gruppen, die entweder lediglich als potentielle Randgruppe (städtische Unterschichten) oder zweifelstfrei als Randgruppe (nichsesshafte Bettler) beschrieben werden konnten. Im Kontext ihrer Entstehung zumindest war die Qalandariya eine Randgruppe, da sie ihre Existenz ja gerade über

¹⁴⁶ Pouzet 71991, S. 228.

¹⁴⁷ al-Dahabī, *Tārīḥ*, 62130, S. 424f; as-Safādī, *Waṣf*, Bd. X, S. 292/3.

¹⁴⁸ al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, Bd. IV/2, S. 833/4.

¹⁴⁹ So erließ der Sultan Qalāwūn im Jahre 760/1360 ein Edikt, das den Anhängern der Qalandariya die vollständige Bartratur untersagte (al-Maqrīzī, *Ḥiṭaṭ*, Bd. IV/2, S. 844). Schweregender waren die periodischen Deportationen, Verhaftungen und Exekutionen, denen die Anhänger der Qalandariya insbesondere im 10./16. Jahrhundert im Osmanischen Reich ausgesetzt waren (Oak 1999, S. 608/9), was auch auf ihre aktive Rolle in Revolten zurückzuführen ist (hierzu vgl. Oak 1985).

¹⁵⁰ Lapidus 1967, S. 190/1.

¹⁵¹ Die Flexibilität der Qalandariya, die eine entscheidende Rolle in ihrer Integration spielte, wird auch im Osmanischen Reich deutlich, wo die Qalandariya eine der Gruppen war, die in einem signifikanten Maße in der Bektaşī-Bruderschaft aufging (Karamustafa 1993b).

die Negierung mehrheitsgesellschaftlicher Normen legitimierte. Dieser Randgruppenstatus blieb auch in den folgenden Jahrhunderten bestehen, allerdings gab es immer wieder Tendenzen zur Mäßigung der Weltentsagung, die bis zur Unterhaltung enger Beziehungen mit der Herrschaft reichten, die den Randgruppenstatus in Frage stellten.

Abschluss

In diesem Beitrag wurden drei unterschiedliche Gruppen behandelt, deren Gemeinsamkeit in der Praxis des Bettelns bestand. Dabei wurde deutlich, dass Betteln nicht an sich bereits eine randständige Handlung darstellte, sondern im vormodernen Diskurs über und im herrschaftlichen Handeln zu Bettlern höchst unterschiedlich bewertet werden konnte. „Die“ Randgruppe Bettler gab es somit nicht, da insbesondere das Recht der Arbeitsunfähigen zum Betteln nie bestritten wurde. Dagegen stellten die Banū Sāsān und auch die Bettlerorden in einem gewissen Maße Randgruppen dar, die ihren randständigen Status auch, aber nicht ausschließlich, durch die Praxis des Bettelns innehielten. Auch wenn der bewusste Normbruch, den diese beiden Gruppen als entscheidenden Teil ihrer randständigen Identität kultivierten, eine wichtige Rolle spielte, wird deutlich, dass die Mehrheitsgesellschaft das Betteln dieser zumeist arbeitsfähigen Individuen als einen, oder vielleicht sogar den entscheidenden, Aspekt ihrer Randständigkeit ansah. Hier entfaltete die Unterscheidung zwischen den „wahren“ und dem „illegitimen“ Bettler bereits seine Wirkung, so dass die Zuschreibung eines lediglich potentiellen Randgruppenstatus in Bezug auf diese Bettler nicht weit reichend genug wäre.

Die Gruppe der arbeitsfähigen und sesshaften Bettler der Städte nimmt in diesem Spektrum zwischen gesellschaftlicher Integration und randständigem Status eine Mittelposition ein, da sie höchstens als eine potentielle Randgruppe beschrieben werden kann. Dadurch, dass ihr Betteln nicht von Normverletzungen begleitet war, wurden sie nicht im selben Maße als randständig wahrgenommen wie die Banū Sāsān und die Bettlerorden. Die moralische Kritik an ihrem Betteln übersetzte sich selten in herrschaftliches Handeln im Sinne einer Sozialdisziplinierung und die sozialregulierenden Maßnahmen waren in dem hier untersuchten Zeitraum von einer geringen Intensität. Es deuten jedoch vieles daraufhin, dass dieser potentielle Randgruppenstatus sich in der späten Periode des Osmanischen Reiches zu einem tatsächlichen Randgruppenstatus wandelte. Für die weitere Beschäftigung mit dieser Gruppe der Bettler verspricht eine komparative Perspektive mit dem neuzeitlichen Europa ein besseres Verständnis der „Modernisierung“ der spätoomanischen Gesellschaft.

Anhang

Auswahl arabischsprachiger Gauner- und Bettlerliteratur bis zum 8./14. Jahrhundert

Anm.: Einträge mit Fußnoten sind nicht überliefert, bzw. nicht ediert. Die bibliographischen Angaben zu den verbleibenden Titeln finden sich im Literaturverzeichnis.

Autor	Titel	Entstehung	Inhalt/Genre
al-Ġāhiz	Das Buch der Geizigen	fr. 3./9. Jhd.	letzte Worte eines Bettelanführers
al-Bayhaqī	Das Buch der Vorzüge und Nachteile	sp. 3./9. - fr. 4./10. Jhd.	Erzählung eines Bettelanführers und Ausführungen des Autors
Ibn Šuhayd ³²	Die Aufdeckung der Tricks und der Kunstgriffe sowie die Erläuterung des Misstrauens ihnen gegenüber	1. Hälfte 4./10. Jhd.	Warnliteratur
Abū Dulaf	Die <i>qasida</i> über die Banū Sāsān	2. Hälfte 4./10. Jhd.	Vortrag eines führenden Mitgliedes der Banū Sāsān
al-Hameḡānī	<i>Maḡāmāt</i> (in Reimprosa)	2. Hälfte 4./10. Jhd.	positive Beschreibung eines Betrügers
Ibn Dahhār ³³	Das Herablassen der Vorhänge und Schleier: Enthüllung der Tricks und Kunstgriffe	2. Hälfte 6./12. Jhd.	Warnliteratur
al-Ġawbarī	Das Auserlesene über die Aufdeckung der Geheimnisse	1. Hälfte 7./13. Jhd.	Warnliteratur
Ibn Dāniyāl	Der verblüffende Prediger und der Fremde	2. Hälfte 7./13. Jhd.	Scherenspiel, in dem Mitglieder der Banū Sāsān auftreten
Šaḡī ad-Dīn al-Ḥillī	Die <i>qasida</i> über die Banū Sāsān	1. Hälfte 8./14. Jhd.	Vortrag eines führenden Mitgliedes der Banū Sāsān

³² Ahmad b. Abī Marwān 'Abd al-Malik (st. 426/1033): *Kitāb kaṣf al-adakāt wa-ḥilāḥ al-adakāt fī al-ḥiyāl wa-ḥikāṣṣa baḡā*.

³³ Muḥammad an-Niṣābūrī (st. 591/1193): *Ḥikā' as-satīr wa-alkhiāl fī kaṣf al-adakāt wa-ḥilāḥ al-ḥiyāl* (Manuscript: Rampur Library, no. 1/689 vgl. A. Ghabib: „Šinā'a“, in: *Encyclopaedia of Islam* 2 (WebCD 2003, Bde. 1-11).

Literaturverzeichnis

Der arabische Artikel „al“/„al“ und diakritische Zeichen sind bei der alphabetischen Reihenfolge der Titel nicht berücksichtigt.

Primärquellen

- Abū Dulaf, Miṣ'ar b. Muḥalhil (fl. 4./10. Jhd.): *al-Qasida as-Sāsāniya*. Hrsg.: Bosworth 1976, Bd. II, S. 339 [arab. Text], S. 181-290 [engl. Übersetzung].
- Abū Šama, 'Abd ar-Rahmān b. Ismā'il (st. 665/1267): *al-Ḥiyāl alā ar-rawāqāt* (ediert als: *Tarāḡim riḡāl al-qanayn as-sādis wa-as-sābir*). Hrsg.: M. al-Kawṣarī. Kairo: Maktabat naṣr al-ḥaqāfa al-Islāmiya. 1947.
- al-'Aynī, Maḥmūd b. Aḥmad (st. 855/1451): *Yad al-ḡumām fī ta'riḥ ahl az-zamān*. Hrsg.: Muḥammad M. Amin. 4 Bde. Kairo: al-Ḥay' al-miṣriya al-'amma li-l-ḫitāb. 1987-92.
- al-Bayhaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad (fl. spätes 3./9. - frühes 4./10. Jhd.): *Kitāb al-maḡāmāt wa-al-masāwīr*. Beirut: Dār Šādīr/Dār Bayrūt. 1960. [Teilübersetzung: s. Schwally 1912]
- al-Buḡarī, Muḥammad b. Ismā'il (st. 256/870): *Ṣaḥiḥ al-Buḡarī*. 3 Bde. Vaduz/Kairo: Thesaurus Islamic Foundation. 2000.
- ad-Dahabī, Muḥammad b. Aḥmad (st. 748/1348): *Ta'riḥ al-ḥilām wa-waḡḡayāt al-maḡābir wa-al-ḥām*. Hrsg.: 'U. 'Abd as-Salām Tadmūr. 52 Bde. Beirut: Dār al-ḫitāb al-'arabī. 1987-2000.
- al-Ġabarī, 'Abd ar-Rahmān b. Ḥasan (st. 1240/1823): *'Aḡā'ib al-aqār fī at-tarāḡim wa-al-aḡbār*. Hrsg. & Übers.: Thomas Philipp/Moshe Perlmann: *'Abd al-Rahmān al-Jabarī's History of Egypt*. 4 Bde. in 2. Stuttgart: Franz Steiner Verlag. 1994.
- al-Ġāhiz, 'Amr b. Bahr (st. 255/868-9): *Kitāb al-buḡalā'*. Beirut: Dār Šādīr/Dār Bayrūt. 1960. [Übers.: Charles Pellat. 1951. *Le livre des avares de Ġāhiz*. Paris: G. P. Maisonneuve.]
- al-Ġawbarī, 'Abd ar-Rahīm b. 'Umar (fl. 1. Hälfte 7./13. Jhd.): *al-Maḡābir fī kaṣf al-arṣ'*. Hrsg.: Höglmeier 2006, S. 71-505. [teilw. Übers.: Khawam, René R. 1976. *'Abd al-Rahmān al-Djāwbarī: Le voile arraché, l'autre visage de l'Islam*. Paris: Phébus.]
- al-Ġawharī, Ibn as-Šayrafī, 'Alī b. Dāwūd (st. 900/1495): *Nuḡbat an-nuḡās wa-al-ab-dan fī ta'wāriḥ az-zamān*. Hrsg.: Ḥasan Ḥabaṣī. 4 Bde. Kairo: Maṭba'at Dār al-ḫutub. 1970-94.
- al-Ġazālī, Muḥammad b. Muḥammad (st. 505/1111): *Ḥiyāt 'ulūm ad-dīn*. 4 Bde. Kairo: Dār iḥyā' al-ḫutub al-'arabiya. o. J. (2. Auflage).

- al-Hamadani, Badī' az-Zamān (st. 398/1008). *Maqāmāt*. Hrsg.: Muḥammad 'Abdūh. Beirut: Dār al-mašriq, 1968 [1. Aufl. 1889]. [Übers.: Rotter, Gernot. 1982. *al-Hamadānī: Vermutl. ist nichts als Narretei*. Tübingen: Erdmann.]
- Ibn Dāniyāl, Muḥammad (st. ca. 710/1310). „Aḡb wa-ḡarīb“, in: Paul Kahle (Hrsg.): *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl* [prepared for publication by Derek Hopwood and Mustafa Badawi]. Cambridge: E. J. W. Gibb Memorial Trust, 1992, S. 55-89.
- Ibn al-Furāt, Muḥammad b. 'Abd ar-Rahīm (st. 807/1405). *Ta'riḥ ad-dawwal wa-al-mulūk*. Hrsg.: C. K. Zurayk/N. Izzedin. Bde. VII-IX. Beirut: American University of Beirut, 1939-47.
- Ibn al-Fuwaṭī, 'Abd ar-Razzāq b. Aḥmad (st. 723/1323). *al-Hawādīṭ al-ḡāmi'a wa-al-taḡrīb an-nāfi'a fī al-mi'a as-sābi'a*. Beirut: Dār al-fikr al-hadī, 1987.
- Ibn al-Ḡawzī, 'Abd ar-Rahmān b. 'Alī (st. 597/1200). *al-Muntazam fī ta'riḥ al-mulūk wa-al-umam*. Hrsg.: Muṣṭafā 'A. 'Atā/Muḥammad 'A. 'Atā. 18 Bde. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmīya, 1992.
- Ibn al-Ḡawzī. *Talībī l-biḥā*. Beirut: Dār al-wa'ī al-'arabī o. J.
- Ibn al-Haḡḡ. Muḥammad b. Muḥammad (st. 737/1336). *al-Maḍāl li-lbn al-Haḡḡ*. 2 Bde. Kairo: al-Maḍba'a al-miṣriya bi-al-Azhar, 1929.
- Ibn Hallikān, Aḥmad b. Muḥammad (st. 681/1282). *Wafayāt al-a'yān wa-abnā' az-zamān*. Hrsg.: Iḥsān 'Abbas. 8 Bde. Beirut: Dār Ṣādir, 1968-72. [Nachdruck Beirut: Dār Ṣādir o. J.]
- Ibn Iyās, Muḥammad b. Aḥmad (st. ca. 930/1524). *Badā'i' az-ḡubūr fī waḡā'i' ad-dubūr*. Hrsg.: M. Muṣṭafā. 5 Bde. (Bde. I & II: 1972-75; Bde. III-V: 1960-3). Kairo/Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Ibn Manzūr, Muḥammad b. Mukarram (st. 711/1311-2). *Lisān al-'arab*. Beirut: Dār Ṣādir, 1955/6.
- Ibn Qaṭī Ṣubḥa, Abū Bakr (st. 851/1448). *al-Ilām bi-ta'riḥ ahl al-Islām*. Hrsg.: 'Adnān Darwīš. 4 Bde. Damaskus: Institut Français de Damas, 1977-1997.
- Ibn as-Ṣuḡā'i, Faḍl Allāh b. Abī al-Faḥr (st. 726/1326). *Talīb kiṭāb Wafayāt al-a'yān*. Hrsg.: Jacqueline Sublet. Damaskus: Institut Français de Damas, 1974.
- Ibn Tagrībīrdī, Yūsuf (st. 874/1470). *an-Nuḡm az-zābirā fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhira*. 16 Bde. Kairo: Wizārat at-taḡāfa wa-al-iṣṣād al-qawmī, 1963-72.
- Ibn al-Uyūwa, Muḥammad b. Muḥammad (st. 729/1329). *Ma'ālim al-qurba fī al-ḥam al-ḥisba*. Hrsg. & Übers.: Reuben Levy. London: Luzac, 1938.
- al-Maḡrīzī, Aḥmad b. 'Alī (st. 845/1442). *Iḡāṭat al-umma bi-kāf al-umma*. Hrsg.: Muḥammad M. az-Ziyāda/Ġamal ad-Dīn as-Ṣayyāl. Kairo, 1957.
- al-Maḡrīzī. *al-Mawā'iz wa-al-i'tibār fī ḡikr al-biḡāf wa-al-ḡiṭār*. Hrsg.: Ayman Fu'ād Sayyid. 5 Bde. London: al-Fuḡān Islamic Heritage Foundation, 2002-4.

- . *Kiṭāb al-Muwaḡḡa al-ḡabir*. Hrsg.: Muḥammad al-Ya'lawī. 8 Bde. Beirut: Dār al-ḡab al-Islāmī, 1991.
- . *Kiṭāb as-salāḥ li-ma'rifa dawwal al-mulūk*. Hrsg.: Muḥammad M. az-Ziyāda et al. 4 Bde. Kairo: Maḍba'at Laḡnat at-ta'li'f wa-at-taḡāma wa-an-naṣr/Maḍba'at Dār al-kutub, 1934-1975.
- Ṣafī ad-Dīn al-Hillī, 'Abd al-'Azīz b. Sarāyā (st. 749/1348). *al-Qaṣīda as-Sā'ina*. Hrsg.: Bosworth 1976, Bd. II, S. 41-84 [arab. Text], S. 291-345 [engl. Übersetzung].
- as-Ṣafādī, Ḥalīl b. Aḡbak (st. 764/1363). *al-Waḡf bi-al-Wafayāt*. Hrsg.: Hellmut Ritter et al. Beirut u. a.: Franz Steiner Verlag u. a. 1931.
- as-Subkī, Abū an-Naṣr b. 'Alī (st. 771/1370). *Mu'īd an-ni'am wa-mubīd al-niḡam*. Übers.: O. Rescher. Konstantinopel: Eigenverlag, 1925. [ebenfalls in: Rescher, O. *Gesammelte Werke*, Abt. II, Bd. 2, Osnabrück: Biblio Verlag, 1980. [Nachdruck der Ausgabe 1913-25]. S. 691-855.]
- as-Suyūṭī, 'Abd ar-Rahmān b. Abī Bakr (st. 911/1505). *Ḥāwā' li-l-fatawā*. 2 Bde. Damaskus: Idārat at-tibā'a al-miṣriya, 1932 [1933/4].
- at-Ta'labī, 'Abd al-Malik b. Muḥammad (st. 429/1038). *Kiṭāb at-tamīl wa-al-muḥāḍara*. Hrsg.: 'Abd al-Farrāḥ M. al-Ḥulw. Kairo: Dār iḡyā' al-kutub al-'arabiya, 1961.
- at-Ta'labī. *Yatīmat ad-dabir fī maḥāsin ahl al-'aṣr*. Hrsg.: Muḥammad M. 'Abd al-Ḥamid. 4 Bde. Kairo: Maḍba'at Dār as-sa'āda, 1966-58.
- at-Turūṭī, Muḥammad b. al-Walīd (st. 520/1126 o. 523/1131). *Kiṭāb al-ḥawādīṭ wa-al-biḡā'*. Hrsg.: 'Abd al-Maḡīd Turkī. Beirut: Dār al-ḡarb al-Islāmī, 1990.

Sekundärliteratur

- Aḥmad, Mahammad Tagi. 1955. „Who is a Qalandar?“, in: *Journal of Indian History* [Kerala/Indien] 33, S. 155-70.
- 'Āṣūr, Sa'īd. 1962. *al-Muḡāma' al-miṣri fī 'aṣr as-salāṭīn al-mamālīk*. Kairo.
- Badawī, Muṣṭafā. 1992. „Medieval Arabic Drama: Ibn Dāniyāl“, in: Paul Kahle (Hrsg.): *Three Shadow Plays by Muḥammad Ibn Dāniyāl* [prepared for publication by Derek Hopwood and Mustafa Badawi]. Cambridge, S. 6-30. [ursprgl. veröffentlicht in: *Journal of Arabic Literature* 13 (1982), S. 83-107.]
- Baldick, Julian. 1989. *Mystical Islam: An Introduction to Sūfism*. New York/London.
- . 1996. „Les Qalenderis“, in: Alexandre Popovic, Gilles Veinstein (Hrsg.): *Les Voies d'Allah: Les ordres mystiques dans le monde musulman des origines à aujourd'hui*. Paris, S. 500-03.
- Bauer, Thomas. 2005. „Vertraute Fremde. Das Bild des Beduinen in der arabischen Literatur des 10. Jahrhunderts“, in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hrsg.): *Stifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden, S. 377-400.

- Bonner, Michael. 1996. „Definitions of Poverty and the Rise of the Muslim Poor“, in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, Third Series 6, S. 335-44.
- . 2005. „Poverty and Economics in the Qur'an“, in: *Journal of Interdisciplinary History* 35, S. 391-406.
- Bosworth, Clifford Edmund. 1976. *The Medieval Islamic Underworld. The Banū Sāsān in Arabic Society and Literature*. 2 Bde. Leiden.
- Brützel, Dirk. 2005. „Hier wird der Bettler-Schwarm hereingebracht, der durch den Winsel-Ton das Ohr vernehmlich macht“ - Zucht- und Arbeitshäuser in den norddeutschen Hansestädten der Frühen Neuzeit“, in: Ortwin Pelg, Jürgen H. Ibs (Hrsg.): *Arme, Kranke, Außenseiter. Soziale Randgruppen in Schleswig-Holstein seit dem Mittelalter*. Neumünster, S. 101-12.
- Brinner, William. 1963. „The Significance of the Harāfiṣh and their Sultan“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 6, S. 190-215.
- Chapoutot-Remadi, Mounira. 1983. „Une grande crise à la fin du XIII^e siècle en Egypte“, in: *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, S. 217-45.
- Chittick, William C. 2000. *Sufism. A Short Introduction*. Oxford.
- Cohen, Mark R. 2005. „Introduction: Poverty and Charity in Past Times“, in: *Journal of Interdisciplinary History* 35, S. 347-60.
- De Bruijn, J. T. P. 1992. „The *Qalandariyyat* in Persian Mystical Poetry, from Sanā'ī Onwards“, in: Leonard Lewisohn (Hrsg.): *The Legacy of Medieval Persian Sufism*. London/New York, S. 75-86.
- Digby, Simon. 1984. „Qalandars and Related Groups: Elements of Social Deviance in the Religious Life of the Delhi Sultanate of the Thirteenth and Fourteenth Centuries“, in: Y. Friedman (Hrsg.): *Islam in South Asia*. Bd. 1. Jerusalem, S. 60-108.
- Dinges, Martin. 1991. „Frühneuzeitliche Armenfürsorge als Sozialdisziplinierung?“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 17, S. 5-29.
- Dols, Michael. 1992. *Majmūn: The Madman in the Medieval Islamic World*. (Hrsg. v. Diana E. Immisch). Oxford.
- Graus, František. 1981. „Randgruppen der städtischen Gesellschaft im Spätmittelalter“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 4, S. 385-437.
- Guthrie, Shirley. 1995. *Arab Social Life in the Middle Ages. An Illustrated Study*. London.
- al-Ḥaǧǧǧ, Ḥayāt Nāṣir. 1994. *Abwāl al-ʿamma fī bukn al-mamālīk 678-784 h.*, 1279-1382 m. *Dirāʾa fī al-ḡawānib as-siyāḍiyya wa-al-iqtisāḍiyya wa-al-igīmāʿiyya*. Kuwait.
- Ḥamāda, Ibrāhīm. 1963. *Ḥayāl aḡ-ẓill wa-tamfīḍ al-Ibn Dāniyāl*. Kairo.
- Hergemöller, Bernd-Ulrich. 2001 (Neubearb. Ausg.). „Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Wege und Ziele der Forschung“, in: Bernd-Ulrich Hergemöller (Hrsg.): *Randgruppen der spätmittelalterlichen Gesellschaft. Warendorf*, S. 1-57.
- Höglmeier, Mannuela. 2006. *al-Ġawwār und sein Kaḡf al-asrār – ein Sittenbild des Ganners im arabisch-islamischen Mittelalter (7./13. Jahrhundert)*. Berlin.
- Irsigler, Franz. 1986. „Bettler und Dinen in der städtischen Gesellschaft des 14.-16. Jahrhunderts“, in: Thomas Riis (Hrsg.): *Les réactions des pauvres à la pauvreté. Études d'histoire sociale et urbaine. (Aspects of Poverty in Early Modern Europe II)*. Odense, S. 179-91.
- Irsigler, Franz, Arnold Lassota. 1984. *Bettler und Gaukler, Dinen und Henker. Randgruppen und Außenseiter in Köln 1300-1600*. Köln.
- Jacob, Georg. 1910. *Ein ägyptischer Jahrmärkte im 13. Jahrhundert. (Sitzungsberichte der Königl. Bayer. Akademie d. Wiss. – Philosophisch-philologische und historische Klasse X)*. München.
- . 1913. „Aḡb ed-dīn al-wāʿiʿ bei Ibn Dāniyāl“, in: *Der Islam* 4, S. 67-71.
- . 1925. *Geschichte des Schattentheaters im Morgen- und Abendland*. Hannover.
- Jütte, Robert. 1988. *Abbild und soziale Wirklichkeit des Bettler- und Gannertums zu Beginn der Neuzeit. Sozial-, mentalitäts- und sprachgeschichtliche Studien zum Liber Vagatorum (1510)*. Köln/Wien.
- . 1994. *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*. Cambridge.
- Kahle, Paul. 1950. „Muḥammad Ibn Dāniyāl und sein zweites arabisches Schattenspiel“, in: *Miscellanea Academica Berolinensia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250 jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin II/2*. Berlin, S. 151-67.
- . 1994. „The Arabic Shadow Play in Medieval Egypt (Old Texts and Old Figures)“, in: *Journal of the Pakistan Historical Society* [Karachi] 2, S. 85-115.
- Karamustafa, Ahmet. 1993. „The Antinomian Dervish as Model Saint“, in: Hassan Elboudrati (Hrsg.): *Modes de transmission de la culture religieuse en Islam*. Kairo, S. 241-60. [=1993a]
- . 1993. „Kalenders, Abdāls, Ḥayderis: The Formation of the Bektāṣiye in the Sixteenth Century“, in: H. Inalcik, C. Kafadar (Hrsg.): *Süleyman the Second and his Time*. Istanbul, S. 121-9. [=1993b]
- . 1994. *God's Unruly Friends. Dervish Groups in the Islamic Later Middle Period*. Salt Lake City.
- Khawam, René R. (Übers.). 1997. *Les comédiens de la rue. Paris: L'Esprit des Peninsules* [Übers. des Schattenspiels von Ibn Dāniyāl].
- Knysh, Alexander D. 1999. *Islamic Mysticism. A Short History*. Leiden.
- Kuran, Timur. 2003. „Islamic Redistribution through Zakat: Historical Record and Modern Realities“, in: Michael Bonner et al. (Hrsg.): *Poverty and Charity in Middle Eastern Contexts*. Albany (NY), S. 275-93.

- Lapidus, Ira. 1967. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge (MA).
- Leder, Stefan. 2005. „Nomadic and Sedentary Peoples – A Misleading Dichotomy? The Bedouin and Bedouinism in the Arab Past“, in: Stefan Leder, Bernhard Streck (Hrsg.): *Shifts and Drifts in Nomad-Sedentary Relations*. Wiesbaden, S. 401-19.
- Marcus, Abraham. 1990. „Poverty and Poor Relief in Eighteenth-Century Aleppo“, in: *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 55-56, S. 171-79.
- Meier, Fritz. 1976. *Abū Saʿīd al-ʿAbbādī-Hayr* (357-440/967-1049): *Wirklichkeit und Legende*. Teheran/Liège, Leiden.
- Moreh, Shmuel. 1987. „The Shadow Play (Khayāl al-zill) in the Light of Arabic Literature“, in: *Journal of Arabic Literature* 18, S. 46-61.
- al-Munajjid, Ṣalāḥ ad-Dīn. 1980. *al-ʿUṣṭaṣṣāʾ wa-al-ṣāḥabān fī Baḡdād wa-Bāṣī*. Beirut (1. Auflage 1969).
- an-Naḡḡār, Muḥammad Rāḡab. 1981. *Ḥikāyat al-ṣūfiyyāt wa-al-ʿayyārīn fī al-turāʾ al-ʿarabī. Dirāʾa taʾrīḥiyya wa-adabiyya wa-fikhiyya*. Kuwait.
- Ocak, Ahmet Yaşar. 1982. „Quelques remarques sur le rôle des derviches Kalenderis dans les mouvements populaires et les activités anarchiques aux XVe et XVIe siècles dans l'Empire Ottoman“, in: *Osmannı Araştırmaları/Journal of Ottoman Studies* [İstanbul] 3, S. 69-80.
- . 1997. „Remarques sur le rôle des derviches Kalenderis dans la formation de l'ordre Bektachi“, in: *Revue des Études Islamiques* 60, S. 55-62.
- . 1999. „Oppositions au Soufisme dans l'Empire Ottoman aux quinzième et seizième siècles“, in: F. de Jong, B. Radtke (Hrsg.): *Islamic Mysticism Contested. Thirteen Centuries of Controversies and Polemics*. (Islamic History and Civilization. Studies and Texts 29). Leiden, S. 603-13.
- Paret, Rudi. 1996. *Der Koran*. Stuttgart u. a.
- Pierunek, Eve. 1996-7. „Le courant „libertine“ (galandarī) dans la poésie persane: l'exemple de Fakhr al-Dīn ʿErāqī“, in: *Luqmān* [Teheran] 13, S. 57-69.
- Pouzet, Louis. 1991. *Damas au VIIe/XIIIe siècle. Vie et structures religieuses dans une métropole islamique*. Beirut.
- Prochwicz-Studnicka, Bożena. 2000. „Categories of Beggars According to Al-Bayhaqī's Kitāb al-maḥāsīn wa-al-maṣāwī“, in: *Studia Arabistyczne i Islamistyczne* 8, S. 89-100.
- Pugliatti, Paolo. 2003. *Beggary and Theatre in Early Modern Europe*. Aldershot.
- Reissner, Johannes. 2005. „Die innerislamische Diskussion zur modernen Wirtschaft- und Sozialgeschichte“, in: Werner Ende, Udo Steinbach (Hrsg.): *Der Islam in der Gegenwart*. München, S. 151-62.
- Rheinheimer, Martin. 2000. *Arme, Bettler und Vaganten. Überleben in der Not, 1450-1850*. Frankfurt am Main.

- el-Rouayheb, Khaled. 2005. *Before Homosexuality in the Arabo-Islamic World, 1500-1800*. Chicago/London.
- Sabra, Adam. 2000. *Poverty and Charity in Medieval Islam, Mamluk Egypt, 1250-1357*. Cambridge.
- Schubert, Ernst. 2004. „Hausarme Leute, starke Bettler? Einschränkungen und Umformungen des Almosengedankens um 1400 und um 1500“, in: Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Armut im Mittelalter*. Ostfildern, S. 283-347.
- Schulze, Winfried. 1987. „Gerhard Oestrichs Begriff „Sozialdisziplinierung in der Frühen Neuzeit“, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 14, S. 265-302.
- Schwally, Friedrich. 1912. „Ein arabisches Liber Vagatorum“, in: *Zeitschrift für Assyriologie* [Strassburg] 27, S. 28-42. [Teilübersetzung v. al-Bayhaqī, *Kitāb al-maḥāsīn wa-al-maṣāwī*]
- Shoshan, Boaz. 1980. „Grain Riots and the Moral Economy“, Cairo, 1350-1517“, in: *Journal of Interdisciplinary History* 10, S. 459-78.
- Singer, Amy. 2005. „Serving Up Charity: The Ottoman Public Kitchen“, in: *Journal of Interdisciplinary History* 35, S. 481-500.
- Sillman, Norman A. 1975. „Charity and Social Service in Medieval Islam“, in: *Societas. A Review of Social History* [Oshkosh, Wis.] 5, S. 105-15.
- Sillman, Norman A. 2000. „Waqf and the Ideology of Charity in Medieval Islam“, in: I. R. Netton (Hrsg.): *Studies in Honour of Clifford Edmund Bosworth, Bd. 1: Hunter of the East: Arabic and Semitic Studies*. Leiden, S. 357-72.
- Tekin, Zeki. 2000. „Beggars in the Ottoman Empire“, in: Kemal Çiçek (Hrsg.): *The Great Ottoman-Turkish Civilization, Bd. 2: Economy and Society*. Ankara, S. 750-64.
- Wertzstein, Johann Gottfried. 1857. „Der Markt in Damaskus“, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 11, S. 475-525, 744.
- Wild, Stefan. 1975. „Jugglers and Fraudulent Sufis“, in: Frithiof Rundgren (Hrsg.): *Proceedings of the VIIth Congress of Arabic and Islamic Studies, Väby 13-16 August, Stockholm 17-19 August 1972*. Stockholm/Leiden, S. 58-63.

Asien und Afrika

Beiträge des

Zentrums für Asiatische und Afrikanische Studien (ZAAS)
der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel

Band 12

Herausgegeben von

Horst Brinkhaus (Indologie) –
Anja Pistor-Hatam (Islamwissenschaft) –
Ulrich Hübner (Religionsgeschichte des Alten Testaments
und Biblische Archäologie) – Hermann Kulke (Asiatische Geschichte) –
Gudula Linck (Sinologie) – Josef Wiesehöfer (Alte Geschichte)

Anja Pistor-Hatam, Anje Richter (Hg.)

Bettler, Prostituierte, Paria

Randgruppen in asiatischen Gesellschaften

2008



EBV-Verlag